U17763. Date- 9-7-10

Title - RAS ; YAANI FALSAFA-E-ANBISAAT.

Creator - Habeeb ur Rehman.

Publisher - Aligarh Muslim University (Aligarh)

Date - 1930.

Pages - 172.

Subject - N.A.

الا بذکر اللہ تطمئن القلوب

(रसो वैस :)

رس

یعنی

فلسفۂ انبساط

جس میں شاعری اور ڈراما سے متعلقہ مسرت وجدانی کے پرتو ربانی اور تجلی ذاتی ہونے
کی توضیح کی گئی ہے

مصنفہ

من صاحب شاستری فاضل الٰہیات سنسکرت لکچرر مسلم یونیورسٹی کالج علی گڑھ

بہ منظوری و پسندیدگی اکیڈمک کونسل مسلم یونیورسٹی

باہتمام محمد مقتدیٰ خاں شروانی

مطبع مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں طبع ہوا ۱۹۳۰ء

انتساب

چوں کہ اس کتاب کا تعلق ایک طرف شاعری اور دوسری طرف فلسفہ سے ہے لہذا میں اس کتاب کو ہندوستان کی مسلّمہ مایۂ ناز ہستی یعنی ڈاکٹر سر محمدؐ اقبال کے نام نامی کے ساتھ معنون کرنے کا فخر حاصل کرتا ہوں جن کی ذاتِ والا صفات میں علاوہ دیگر اعلیٰ خصوصیات کے شاعری اور فلسفہ کو خاص طور پر قدرت نے اعلیٰ پیمانہ پر مجتمع کیا ہے

حبیب الرحمٰن

فہرست مضامین

فلسفۂ انبساط کے مضامین حسب ذیل کتب پر مبنی ہیں

۱ - واکی پدی
۲ - شرنگار تلک
۳ - امرک شتک
۴ - ناگا نند ناٹک
۵ - ششوپال بدھ
۶ - کمار سنبھو
۷ - شکنتلا
۸ - مالتی مادھو
۹ - کراتارجنی
۱۰ - رگھو ونش
۱۱ - بال رامائن
۱۲ - اُتر میگھ دوت
۱۳ - وینی سنہار
۱۴ - مہابیر چرتر
۱۵ - گاتھا سپت شتی
۱۶ - ناٹی شاستر
۱۷ - بھرتری ہری شتک
۱۸ - تیتری اُپنشد
۱۹ - ہنمان ناٹک
۲۰ - شویتا شوترا اپنشد
۲۱ - برہم بندا اپنشد
۲۲ - برہم سوتر
۲۳ - پنچ دشی
۲۴ - ادویت سدھی
۲۵ - یوگ درشن
۲۶ - کاویہ پرکاش
۲۷ - ساہتی درپن
۲۸ - رس گنگا دھر
۲۹ - دھونیا لوک
۳۰ - بھگوت گیتا
۳۱ - قرآن پاک
۳۲ - انجیل مقدس
۳۳ - مکتوبات امام ربانی
۳۴ - شواہد الربوبیہ
۳۵ - دیوان مخفی
۳۶ - کاشف الاسرار
۳۷ - کلیات جامی
۳۸ - مثنوی مولانا روم
۳۹ - مثنوی بوعلی شاہ قلندر
۴۰ - دیوان شمس تبریز

۷۸۶

دیباچہ

دورِ حاضرہ میں جب کہ آنکھیں آزادی کی جستجو میں سرگرداں، اور کان ترانۂ ملکی سُننے کے اشتیاق میں سودائی ہو رہے ہیں، دلوں میں حبِّ وطنی کا دور دورہ ہے، ہر فردِ بشر نشۂ سیاست میں چور ہو رہا ہے اس کتاب کے لکھنے کی کیا ضرورت پیش آئی۔ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے میں آزادی کے صحیح مفہوم کو متعین کرنا چاہتا ہوں۔

عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ "انگریزی حکومت کا بالکل مٹنا اور ہندوستانیوں کا خود حاکم بن جانا" ہندوستان کی مکمل آزادی ہے، خواہ وہ ہندوستانی حکّام شخصیت اور خود پسندی کے دلدل میں کتنے ہی کیوں نہ پھنسے رہیں"۔

میرے خیال میں ہندوستان یا کسی ملک کی آزادی کا یہ مفہوم صحیح نہیں ہے، کیوں کہ جب جماعتِ حکّام شخصیت پسندی اور خود غرضی سے خالی نہ ہو سکی، تو ظاہر ہے کہ یہ آزادی ان افراد کے لئے آزادی ہوئی جن کے ہاتھ میں عنانِ حکومت ہے

نہ کہ تمام ہندوستان کے لئے' بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ ہندوستانی بیچارے آج غیرملکیوں کے دستِ تصرّف میں ہیں اور اُس وقت اُن سے چھوٹ کر چند برادرانِ وطن کے پنجۂ آہنی میں جا پھنسیں گے۔ ہندوستان کی مکمل آزادی تو اسی وقت ہوسکتی ہے کہ حاکم و محکوم سب کے سب ایک ہی رشتۂ اخوت اور اتحّاد سے وابستہ ہوجائیں' پھر حکومت خواہ انگریزی ہو یا ہندوستانی۔

تحریر بالا سے واضح ہوگیا کہ ہندوستان کی آزادی کے لئے ہندوستانیوں کی موجودہ ذہنیت کی بجائے ان میں ایک ایسا عالمگیر احساس پیدا کرانے کی ضرورت ہے جس کے اثر سے اختلافاتِ باہمی اور غیریت کو خیرباد کہہ کر تمامی افراد آپس میں متحد ہوجائیں۔

اگرچہ ہندوؤں کا یہ قول کہ منوؔ (نام ایک راجہ کا) اور ستیؔ روپا (منو کی بیوی) کے تعلق سے تمام دنیا پیدا ہوئی اور مسلمانوں کا یہ دعویٰ کہ آدم اور حوّا کے رشتہ سے عالم ظہور میں آیا' صاف طور پر ثابت کر رہا ہے کہ دونوں فریق (ہندو اور مسلمان) اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر بنی آدم میں ایک ہی دادا کا خون پہونچا ہے لیکن شکل و شباہت' مذہبی فروعی خیالات اور طرزِ زندگی نیز بول چال وغیرہ کا باہمی اختلاف دیکھتے دیکھتے بجائے بھائی (خونی رشتہ کی وجہ سے) کے ایک دوسرے کو اپنا مخالف اور غیر سمجھتا ہے اور جلبِ خیر اور دفعِ ضرر کی کوششوں میں ہندو اور مسلمان باہم رقیب بن کر سرگرم عمل

ہیں۔ اس لئے ضرورت ہے کہ مسرت وانبساط کے فطری و دلکش مضمون کے ساتھ ساتھ مسئلۂ وحدتِ وجود کی حقیقت کو پیش کیا جائے تاکہ حقیقتِ مذکور کے فیضان سے متاثر ہو کر برادرانِ وطن ایک دوسرے کو اپنا عین سمجھ کر باہمی اخوت واتحاد کے حلقہ میں داخل ہو جائیں ؎

خوشتر آں باشد کہ سرِّ دلبراں
گفتہ آید در حدیثِ دیگراں

مسئلۂ وحدت وجود کے تمہیدی سلسلہ میں اُن حضرات سے جو خدا کے وجود اور اس کی خالقیت کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ استدلال عقلی کے بھی دلداد ہیں میری یہ گزارش ہے کہ از روئے عقل وجود باری کا مسئلہ ایک اہم ترین مسئلہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ گزشتہ زمانہ سے لے کر اب تک قائلین خدا اور مادّیین (دہریوں) کے درمیان برابر معرکہ آرائیاں ہوتی رہی ہیں۔ ان جنگوں میں قائلین خدا کے استدلال کا جزءِ اعظم ہمیشہ یہی رہا ہے کہ ؎

ہستی جہاں کی ہستیٔ حق پر دلیل ہے
کیوں کر جہان ہو جو جہاں آفریں نہ ہو

جیسا کہ صحرائے عرب کا قول ہے۔ البعرۃ تدل علی البعیر و اثر الاقدام علی المسیر افسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان علی الصانع اللطیف الخبیر۔" اونٹ کی مینگنی اونٹ کو بتاتی ہے اور نقشِ قدم

جانے والے پر دلالت کرتا ہے تو کیا بڑے بڑے برجوں والا آسمان اور راستوں والی زمین لطیف اور باخبر صانع کو نہ بتائے گا!"

مولانا کہتے ہیں ؎

ہیچ چیزے خود بخود چیزے نہ شد
ہیچ تیغے خود بخود تیغے نہ شد

یعنی قائلین خدا مادئین کو یہی برابر جواب دیتے رہے ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک چھوٹی سے چھوٹی چیز بھی بغیر کسی کے بنائے ہوئے وجود میں نہیں آتی، اس لئے ہماری عقل ہم کو مجبور کرتی ہے کہ اتنی بڑی دنیا کے لئے کوئی نہ کوئی ایسا فاعل ضرور تسلیم کریں جس پر اس کی بنیاد قائم ہے۔ اس امر کے واضح ہوجانے پر کہ عقلی میدان میں خدا کا وجود مذکورہ بالا مجبوری یا ضرورت عقلی ہی کی وجہ سے تسلیم کیا جاتا ہے میں یہ اور عرض کروں گا کہ جب وجود باری ضرورت مذکورہ کی وجہ سے تسلیم کیا گیا ہے۔ تو پھر سوائے باری تعالیٰ کے اور کوئی چیز قدیم بھی نہیں ہوسکتی کیوں کہ اگر مادّہ یا روح وغیرہ کو قدیم مانا جائے تو ایک مادّی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ خدا کا وجود بنیاد عالم قائم کرنے کے لئے صرف عقلی مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے تسلیم کیا گیا تھا مگر ایسی ضرورت مادّہ اور روح کی قدامت سے بھی پوری ہوجاتی ہے لہذا کیا وجہ ہے کہ وجود باری تسلیم کیا جائے؟

مادّہ اور روح کی قدامت سے ضرورت مذکورہ حسبِ ذیل طریقوں سے پوری ہوسکتی ہے:

۱- قدیم مادّہ میں ترقی کی صفت تھی، اس وجہ سے وہ صفات حیوانی اور انسانی اور دیگر اشکالِ دنیا تک ترقی کرکے پہونچ گیا، جیسے بچّے میں پہلے بعض صفات بالکل معلوم نہیں ہوتے لیکن سن رسیدہ ہونے پر وہ نمایاں اور روشن طریق پر محسوس ہونے لگتے ہیں۔

۲- اجزائے مادّہ میں کشش تھی جس کی وجہ سے وہ کھینچ کر باہم متصل ہوگئے، اور چوں کہ اس اتصال کی نوعیت مختلف تھی، اس لئے اشیائے عالم میں صفاتِ مختلفہ پیدا ہوگئے، یعنی جن چیزوں میں نسبتاً مکمل اتصال ہوا ان میں اچھی صفتیں اور جن میں کم وبیش اتصال ہوا اُن میں بُری صفتیں پیدا ہوئیں۔

۳- ارواحِ قدیمہ میں سے کسی ایک روح نے مادّہ کے منتشر اجزا میں اتصال مذکور پیدا کر دیا۔

دنیا کی بنیاد قائم کرنے کے لئے مذکورہ بالا نقشہ اپنی مجموعی حیثیت کے اعتبار سے اُس نقشہ سے کہیں زیادہ روشن اور مدلّل ہے جو قائلینِ خدا کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کا تعلق علمِ محسوس سے ہے، اور فلسفۂ جدید کا یہ اصول ہے کہ جو علم محسوس ہو، یا محسوس سے علاقہ رکھتا ہو وہی یقینی اور قابلِ قبول ہے اور باقی وہمی ہونے کی وجہ سے قبولیت کے قابل نہیں۔

بخلاف اس کے اگر خدا کے سوا کسی اور چیز کو تسلیم ہی نہ کیا جائے تو مادّیین کا پیش کردہ نقشہ یک قلم نقش برآب ہو جاتا ہے کیوں کہ اس کی بنیاد غیرِ خدا کی قدامت پر قائم ہے۔ لہذا اگر مادّیین کا مسلک غلط ہے تو جہاں تک عقل کا تعلق ہے ماسوا اللہ کی قدامت کو بھی غلط ہونا چاہیئے، اور جب خدا کے سوا اور کوئی چیز قدیم نہیں ہے تو پھر اس سوال کے جواب میں کہ ایسے خدا سے جو غیر مادی اور بے صورت ہے مادّی اور صورِ مختلفہ سے آراستہ دنیا کیوں کر پیدا ہوئی لازمی طور پر مسئلہ وحدت الوجود تسلیم کرنا ہوگا۔ کیوں کہ خدا دنیا کی علّتِ مادّی نہیں ہو سکتا، اور اگر دنیا عدم سے ظہور پذیر ہوئی تو اُسے موجود نہیں کہا جا سکتا، اس لئے کہ موجود کے لئے وجود کا ہونا ضروری ہے اور از روئے عقل عدم سے وجود ہو ہی نہیں سکتا، لہذا اس حالت میں حقیقۃً صرف خدا ہی کا وجود باقی رہتا ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کی ہستی وجودِ ربّانی کی ایک لہر یا آفتابِ حقیقت کی ایک تجلّی ہے تو اس صورت میں بھی اس کا وجود باری تعالیٰ کا عین ہی ٹھہرتا ہے کیوں کہ وجودِ ربّانی کی لہر وجودِ ربّانی سے خارج نہیں کی جا سکتی اور آفتابِ حقیقت کی تجلّی آفتابِ حقیقت سے جدا نہیں ہو سکتی اور جو چیز جس سے جدا نہ ہو سکے وہ اس کے اندر داخل ہونے کی وجہ سے اس کی عین کہلاتی ہے۔ غرض کہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں دنیا کا جداگانہ وجود نہ ثابت ہونے

کی وجہ سے لازمی طور پر وحدتِ وجود تسلیم کرنا پڑتا ہے۔
اس مقام پر میں تخلیقِ عالم کے اس نظریہ کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہتا ہوں جو حضرات صوفیہ کے مسلک پر مبنی ہے۔ صوفیہ کے خیال کے مطابق خدائے تعالیٰ کو معہ اپنی صفاتِ کاملہ کے موجود ماننے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے علم میں دنیا کے تمام نقشے یا صورتیں (اعیانِ ثابتہ) ازل سے موجود تھیں اس لئے کہ جب وہ علیم ہے تو لازم ہے کہ کم سے کم اپنے بے صورت ہونے کو ضرور جانے، اور اشیاء چوں کہ اپنی ضد کے علم کے بغیر نہیں جانی جا سکتی ہیں۔ لہٰذا اپنی بے صورتی کو جاننے کے لئے اُسے صورت کا علم بھی ضرور ہونا چاہئے اور صورت ایک مفہوم کلّی ہے وہ کہیں علیحدہ نہیں ملتا بلکہ زید عمرو اور بکر وغیرہ میں ہی پایا جاتا ہے اس وجہ سے صورت کے جاننے کے لئے پہلے زید وغیرہ کے جاننے کی ضرورت ہے، اور زید کی صورت (تشخص) نہیں جانی جا سکتی جب تک کہ اس صورت کی ضد کا علم نہ ہو، اور اس ضد کا علم نہیں ہو سکتا جب تک کہ ضد کی ضد معلوم نہ ہو جائے وغیرہ وغیرہ
اس طرح پر اپنی بے صورتی کو جاننے کے لئے ساری صُوَرِ عالم کا علم خدا میں ماننا ضروری ہے اور پھر صورت کسی نہ کسی رنگ سے متعلق ہوتی ہے۔ اس وجہ سے سارے رنگوں کا جاننا بھی ضروری ہے۔ غرض کہ صرف اپنی بے صورتی جاننے کے لئے خدا کے علم میں عالم کا تمام خاکہ (صورتیں) موجود ہونا چاہئے

اور جب عالم کی تمام صورتیں علمِ باری میں موجود ہیں تو اُن پر واقعیت کا رنگ پھیر دینا خدا کے لئے کیا مشکل ہے؟ جب کہ ایک مسمریزم کا عامل بھی اپنے خیال کو معمول کی نظروں میں واقعی کر دکھاتا ہے اس مقام پر ایک یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ مذکورہ بالا علمی نقشوں کو کس نے واقعی جانا؟ اگر کہو کہ خدا نے جانا تو یہ ذاتِ باری کے لئے ایک نقص ہے کہ وہ خیالی اور موجود فی العلم اشیاء کو واقعی سمجھے اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ نقشے خدا کے علم میں تھے اور خدا کا علم اور اس کی ذات علیحدہ علیحدہ نہیں ہے بلکہ اس کی ذات ہی علم کا کام کرتی ہے اس وجہ سے علم یعنی ذاتِ الٰہی سے علاقہ ہونے کی وجہ سے نقشوں پر ذاتِ باری کا پرتو پڑا۔ اور یہ پرتو چوں کہ ذاتِ باری کا تھا اس وجہ سے اس میں علم وغیرہ صفاتِ الٰہیہ کی بھی جھلک پیدا ہو گئی لیکن پھر بھی اس کا علم بوجہ پرتو ہونے کے اتنا گہرا اور مکمل نہ تھا جتنا کہ علمِ ربانی کو ہونا چاہئے اس وجہ سے اس پرتو نے اپنے ظلی اور حصولی علم غیرِ ذاتی کی وجہ سے مذکورہ بالا نقشوں کو واقعی سمجھ لیا۔

ناظرینِ کرام کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ یہ پرتو روح ہے جس نے دنیا کو واقعی مانا نہ کہ خدا۔ پیدائشِ عالم کی اس تشریح کی تائید مولانا روم بھی کرتے ہیں ؎

صورت از بے صورتی آمد بروں ‏ ‏ ‏ ‏ باز شد انا الیہ راجعوں

شاہ طالب حسین صاحب فرخ آبادی ؎

زبیرنگی بہ رنگِ چوں رسیدم ‏ ‏ ‏ ‏ ہزاراں رنگ از بیرنگی دیدم

اس جگہ یہ مسئلہ بھی غور طلب ہے کہ از روئے علم النفس ہمدردیِ انسان کی دماغی خصوصیت تسلیم کی گئی ہے جس کی تائید ان تجارب اور مشاہدات سے بھی ہوتی ہے جو انسانی زندگی میں وقتاً فوقتاً پیش آتے رہتے ہیں مثلاً امریکہ کی جمہوریت کے پریسیڈنٹ ابراہم لنکان کا افریقی غلاموں کی آزادی کے سلسلہ میں اپنی جانِ عزیز کو ایک جنگ عظیم کے خطرہ میں ڈال دینا اور جنگِ کریمیا میں مجروحین کی بے بسی اور کس مپرسی دیکھ کر نائٹنگیل جیسی سادہ دل ہستی سے زخمیوں کی تیمارداری کی ابتدا ہونا کافی ہے اس خصوصیت کا وجود اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک انسان کے باطن میں دیگر افرادِ عالم کو اپنا عین سمجھنے کا احساس مضمر نہ ہو۔ کیوں کہ ہمدردی کے معنی ہیں کہ دوسرے کے درد کو دیکھ کر انسان ویسے ہی متاثر ہو جائے جیسے اپنے درد سے ہوتا ہے۔ اور اس کو مٹانے کی اتنی ہی پُر زور کوشش کرنے لگے جتنی کہ اپنے درد کے مٹانے کے لئے کرتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اپنے درد کو مٹانے کے لئے اس وجہ سے زوردار کوشش کی جاتی ہے کہ اُس سے اپنے آپ کو تکلیف پہونچتی ہے لہٰذا دوسرے کے درد کو دفع کرنے کے لئے بھی انسان اُسی وقت زوردار کوشش کر سکے گا جب اس کو (جس کا درد دفع کرتا ہے) اپنے سے جدا نہ سمجھتا ہو بلکہ اپنی انانیت کے حلقہ میں داخل اور یگانگت کے رشتہ سے مربوط مانتا ہو۔ پس باوجود ہمدردی کی خصوصیت رکھنے کے انسان کا مسئلۂ وحدت وجود سے انکار کرنا اور پھر اپنے ہی ہمدردانہ افعال سے اس کو الم نشرح کرنے

کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ کوئی شرابی شراب پینے کے بعد یہ کہے کہ استغفراللہ میں نے ہرگز شراب نہیں پی لیکن تھوڑی ہی دیر میں اس کی بہکی بہکی باتیں آنکھوں میں شوخی اور چلبلاہٹ۔ رفتار میں لغزش۔ چہرہ میں دلکش رنگینی نمودار ہو کر اُسے جھوٹا کر دکھائے۔

بہر حال انسانوں میں ہمدردی کی خصوصیت کا ہونا صاف طور پر مسئلہ وحدت وجود کا اثبات کر رہا ہے کیوں کہ بغیر اس کے ہمدردی کا صحیح مفہوم ممکن ہی نہیں۔

علاوہ اس کے اس امر پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ جب کوئی مقرر کسی خیال کو حق بجانب سمجھتے ہوئے اُس میں اپنے قلب کو کُلیتاً مستغرق کر کے سامعین کے سامنے اسے بذریعہ الفاظ پیش کرتا ہے تو سامعین بھی اس خیال میں ویسے ہی مستغرق ہو جاتے ہیں جیسا کہ مقرر ہو رہا ہے۔ حتیٰ کہ اس مضمون کے سلسلہ میں اگر مقرر کی یہ خواہش ہو کو کوئی جماعت (جس کے خلاف تقریر کی جا رہی ہے) قابل قتل ہے تو سامعین بھی اس جماعت کو قتل کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتے ہیں، اور اس حالت میں مقرر کا حکم سامعین کے لئے ایسا ہی واجب العمل ہوتا ہے جیسا کہ خود اُن کے قلب کا، گویا مقرر تمام سامعین کی روح بن کر اُن پر حکومت کرنے لگتا ہے۔

بخلاف اس کے اگر مقرر کی وہی تقریر حرف بحرف لکھ کر کوئی سُنا دے تو وہ نتیجہ مرتب نہیں ہوتا، اس سے صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ مقرر کے قلب (MIND) کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ اس میں تمام سامعین کے قلوب داخل ہیں، اس لئے جب اس کا

قلب خیالِ مذکور میں مستغرق ہو کر اُسے سچ سمجھنے لگا تو سامعین کا قلب بھی اس میں مستغرق ہو کر اُسے سچ سمجھنے لگتا ہے اور سامعین کے قلوب کا مقرر کے قلب سے جدا ہونا وحدتِ وجود کا کھلا ہوا عملی ثبوت ہے۔ خیرات کا مسئلہ قریب قریب دنیا کے ہر مذہب اور نوعیت کے لوگوں میں پایا جاتا ہے یعنی ہر شخص اپنی دولت کے کسی حصّہ کو خیرات کر دینا مذہبًا یا رواجًا ضروری سمجھتا ہے اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ جب افرادِ عالم ایک دوسرے کے غیر ہیں تو خدا ایسا حکم کیوں دیتا ہے؟ کہ ایک شخص اپنی کمائی ہوئی دولت دوسرے کو دیدے۔ خدا کا تو اس سے کوئی فائدہ ہو ہی نہیں سکتا کیوں کہ وہ بے نیاز ہے اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ خدا کا یہ حکم خیرات کرنے والے ہی کے فائدہ کے لئے ہے۔

خیرات سے مخیّر کو کیا فائدہ پہونچتا ہے؟ اگر یہی کہ اس طرزِ عمل سے اسے بھی کبھی خیرات مل جائے گی تو یہ ایک بہت ہی ادنیٰ اور پوچ خیال ہے حالاں کہ خیرات کے اندر ایک خاص روحانی اہمیت تسلیم کی جاتی ہے۔ نیز اگر خیرات کی بنیاد اس باہمی تبادلہ ہی پر قائم ہے تو جو شخص تبادلہ نہ چاہے اُس پر خیرات بھی فرض نہیں ہو سکتی حالاں کہ خیرات ہر صاحبِ مقدرت پر فرض ہے۔ جس سے صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ خیرات کی بنیاد مذکورۂ بالا تبادلہ نہیں بلکہ واقعی اس کے اندر کوئی روحانی اہمیت مضمر ہے۔ جب ہی تو لوگ اُسے رواجًا اور مذہبًا دونوں طرح تسلیم کرتے ہیں وہ اہمیت صرف یہ ہے کہ دنیاوی رنگینیوں اور مادّی پھول پھلیوں سے متاثر ہونے کی وجہ سے کثرت بیں اور غیریت آشنا عقلِ انسانی۔ اس فطری تفر

باطنی نور (احساسِ وحدت) کو بھانہ دے جس کو ہمدردی کی خصوصیت اور تفرق کی مثال سے واضح کیا گیا ہے مقصد یہ ہے کہ جب انسان کسی کو خیرات دیتا ہے تو اس وقت اُسے وجدانی طور پر اپنا عین سمجھنے لگتا ہے۔ کیوں کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنا روپیہ کسی اپنی ہی چیز کے لئے صرف کیا جاتا ہے خواہ اپنی ضروریات جسمانی کے لئے مثلاً کھانے پینے وغیرہ میں یا اپنے بیوی بچوں اور اعزّا کو دینے وغیرہ میں چوں کہ انسان اپنے روپیہ کے خرچ کے ساتھ اپنی ہی انانیت کے کسی نہ کسی شعبہ (جس کی وجہ سے خرچ کیا جاتا ہے) کو دیکھنے کا عادی ہے لہٰذا جس طرح وہ دھواں دیکھ کر اس کے ساتھ ہی آگ کا خیال قائم کر لیتا ہے اسی طرح خیرات دیتے وقت سائل (جس کو خیرات دی جائے) پر اپنے عین ہونے کا خیال جما لیتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ خیرات دینے کے متصل اوقات میں سائل سے ایک خاص قسم کی ہمدردی پیدا ہو جاتی ہے اور اگر اُسے کوئی تکلیف دے تو مخیّر کو خصوصیت کے ساتھ ناگوار معلوم ہوتا ہے۔

اس تمام مضمون کا حاصل یہ ہے کہ فطرتِ انسانی میں وحدت کا احساس مضمر ہے اور بالآخر اسی کی طرف انسان کو مراجعت کرنی ہوگی کیوں کہ ہر چیز اپنی اصلیت کی طرف پلٹتی ہے لیکن درمیان میں مادّیت کے غلبہ کی وجہ سے وہ کثرت بینی (دوئی کا احساس) میں مبتلا ہو کر دوسرے انسانوں کو اپنا غیر سمجھنے لگا ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہے کہ مراجعت کے وقت دونوں (وحدت اور کثرت) احساسوں میں ایک تصادمِ عظیم ہو کر انسان کو سخت تکلیف (دوزخ) میں

پھنسا دے۔ لہٰذا مسئلہ خیرات کے ذریعہ سے عملی طور پر غیریت اور کثرت کی پُرخار جھاڑیوں کا قلع قمع کر کے تصادمِ مذکورہ سے بچنے کی سبیل بتائی گئی ہے بخلاف اس کے اگر لفظوں کے ذریعہ سے وحدتِ وجود کی تعلیم دی جاتی تو اس مسئلہ کی نزاکت کی وجہ سے لوگوں کے فلسفیانہ گتھیوں میں الجھ جانے کا قوی اندیشہ تھا، نیز اس زبانی اور لفظی تعلیم سے وہ نتیجہ بھی پیدا نہ ہو سکتا جو اس عملی تعلیم سے انسانی وجدان پر مرتب ہوتا ہے کیوں کہ بمقابلہ قول کے عمل کا اثر پائیدار ہوتا ہے مسلمانوں میں غیبت (کسی کو اس کے پیچھے بُرا کہنا) کی سخت ممانعت ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے ذریعہ سے بھی عملی طور پر وحدت و عینیت کی تعلیم دی گئی ہے۔ غور کیجئے کیا وجہ ہے کہ کسی کی واقعی بُرائی بھی اُس کے پیچھے کی جائے تو سختی کے ساتھ اس کی ممانعت کا حکم دیا جاتا ہے اور اگر وہی بُرائی بطورِ نصیحت سامنے کی جائے تو وہ حکم باقی نہ رہے ظاہر ہے کہ پیچھے کی قید صرف اس لئے لگائی گئی ہے کہ عام طور پر کسی کے پیچھے اُس کی بُرائی سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ انسان کسی مجمع میں دوسرے کو بُرا اور اپنے کو اُس سے اچھا ثابت کرے اور یہ فعل خاص طور پر دوئی اور غیریت کے احساس کو پختہ کرتا ہے۔ لہٰذا اس سے روکا گیا اور بخلاف اس کے اگر کوئی کسی کو اس کی موجودگی میں نصیحت کے طور پر بُرا کہے گا تو عام طور پر اس کا یہ فعل غلبۂ حقانیت ہی کی وجہ سے ہوگا۔ کیونکہ مُنہ در مُنہ برائی کرنے میں مخالفت کے خوف کا اندیشہ ہوتا ہے اس وجہ سے بغیر

غلبۂ حقانیت کی مدد کے مُنہ در مُنہ ملامت کرنے کی کسی کو جرأت ہی نہیں ہو سکتی، اور جب غلبۂ حقانیت سے برائی ہوئی تو اس کی وجہ سے دوئی اور غیریت کے احساس میں کسی قسم کی ترقی نہیں ہو سکتی، کیوں کہ حقانیت کی وجہ سے تو انسان اپنے آپ کو بھی بُرا کہہ دیتا ہے لہٰذا اس صورت میں حکم کی نوعیت بھی تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس مضمون سے صاف طور پر ظاہر ہو گیا کہ غیبت کو روک کر بھی وحدتِ وجود کی عملی تعلیم دی گئی ہے۔

اَلَا کل شیٔ ما خلا اللہ باطل[1]۔ لبید ابن ربیعہ کے اس مصرعہ کے متعلق آں حضرت کا یہ فرمان "اصدق کلمتہ[2] قالھا الشاعر کلمتہ لبید الا کل شیٔ ما خلا اللہ الخ" صاف طور پر ظاہر کر رہا ہے کہ پیشوائے اسلام کا مطمح نظر بھی یہی مقدس مسئلہ تھا، کیوں کہ مصرعۂ مذکور کے معنی یہ ہیں کہ "اس امر سے آگاہ ہو کہ اللہ کے سوا اور ہر چیز باطل ہے" اور باطل وہ ہے جو واقعیت کے خلاف ہو یعنی حقیقتہً تو وہ چیز موجود نہ ہو مگر غلطی یا دروغ گوئی کی وجہ سے اُس کا وجود تسلیم کیا جائے۔ پس جب آں حضرتؐ نے اللہ کے سوا ہر چیز کے باطل ہونے کی تصدیق کی تو صاف طور پر ثابت ہو گیا کہ آپ کے نزدیک سوا

---

[1] صحیح بخاری کتاب الادب باب ما یجوز من الشعر والرجز والحداء وما یکرہ منہ (نسخہ مطبوعۂ مصر جلد ۴ صفحہ ۱۰۹)

[2] اقوال شعرا میں سب سے زیادہ سچی بات وہ ہے جب لبید ابن ربیعہ نے کہا ہے یعنی الا کُل شیٔ الخ

وجودِ ربانی کے اور کوئی چیز حقیقتہً موجود نہ تھی اور یہی وحدت الوجود کا صحیح مفہوم ہے۔ ملّا محب اللہ بہاری صاحب بھی مسلم الثبوت کے خطبہ میں حقیقی وجود ذات باری ہی کا بتاتے ہیں اور فرماتے ہیں "ربنالك الحقیقة حقا و کل مجاز" یعنی اے میرے ربّ اصلی حقیقت تیرے ہی لئے ہے اور جو کچھ بھی ہے وہ مجاز ہے یعنی حقیقت سے ہٹا ہوا۔

اب میں یہ بھی عرض کرنا چاہتا ہوں کہ وحدتِ وجود کوئی نیا مسئلہ نہیں ہے بلکہ توحید ہی کے مسئلہ کو وحدتِ وجود کہتے ہیں کیوں کہ لغت میں توحید کے معنی کثیر را واحد گردانیدن کے ہیں یعنی کثیر (صاحب کثرت چیز) کو واحد بنا دینا۔ کثیر چوں کہ نقیض واحد ہے۔ لہذا ماننا پڑتا ہے کہ یہ کسی ایسی چیز کے لئے اس جگہ پر استعمال ہوا ہے جس میں وحدت اور کثرت دونوں شانیں پائی جاتی ہیں ورنہ نقیضِ کثیر کے واحد ہونے اور اس کے مادّہ (ک۔ث۔ر) کے کچھ معنی ہی نہ ہونگے اور ایک ہی چیز میں وحدت اور کثرت ہونے کی یہ ہی صورت ہو سکتی ہے کہ اُس میں وحدتِ حقیقی اور کثرتِ اعتباری مجتمع ہو جیسے دریا کا پانی اور اس کی موجیں یعنی دریا کو پانی کی حیثیت سے دیکھیئے تو وحدت محسوس ہوتی ہے اور پانی کو نظر انداز کر کے موجوں پر اعتبار رجمائیے تو کثرت کا نظارہ سامنے آجاتا ہے۔

پس توحید کے یہ معنی ہیں کہ عالم کی اعتباری موجوں کی کثرت (تعیّنات و تشخّصات) کو نظر انداز کر کے صرف وجودِ مطلق کے ادراک میں مشغول ہو جائے۔

آفتابی آفتابی آفتاب ذرّہا دارند از تو آب و تاب

جامی علیہ الرحمۃ سہ

دلا تاکے درین کاخ مجازی کنی مانند طفلاں خاک بازی
بیفشاں بال و پر ز آمیزش خاک بپر تا کنگرِ ایوانِ افلاک
توئی آں دست پرور مرغ گستاخ کہ بودت آشیاں بیروں ازیں کاخ
چرازاں آشیاں بیگانہ گشتی چو دوناں جغدِ ایں ویرانہ گشتی

مادّیین کہتے ہیں کہ " مادّہ قدیم تھا اور اس میں ارتقاء (ترقی) کی صلاحیت تھی لہذا وہی قدیم مادّہ ترقی کرکے اتنی بڑی دنیا بن گیا "۔

اس پر ہمارا یہ اعتراض ہے کہ مادّیین کے قول کے مطابق پہلے مادہ انتہائی لطیف (ایتھر) حالت میں تھا، پھر کچھ زمانہ گزرنے کے بعد یہ دنیا بنی، دنیا کو مکمل ہوئے خواہ کتنا ہی زمانہ کیوں نہ گذر گیا ہو لیکن پھر بھی جس وقت مادہ اپنی ابتدائی حالت میں تھا اس سے پہلے ایک غیر محدود گذرا ہوا زمانہ نکلتا ہے جس میں دنیا کو ہیئتِ کذائی مکمل ہوجانا چاہئے تھا بشرطیکہ اس وقت بھی مادہ میں ارتقاء جاری تھا، مگر اس وقت دنیا کا مکمل نہ ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ مادّہ اپنے ارتقا میں کسی خارجی طاقت یا ہستی کا محتاج ہے اور وہ ہستی مادہ سے بلند و برتر ہونے کے ساتھ ساتھ صفتِ ارادہ سے بھی موصوف ہے۔ جب ہی تو ایک غیر محدود زمانہ تک (جب تک کہ اس نے ارادہ نہ کیا) مادہ ترقی سے باز رہا، اور اس کے بعد ایک خاص

وقت (جس وقت ہستی مذکور نے مادّہ میں اجزائے ترقّی کا ارادہ کیا) سے اس میں ترقی ہونا شروع ہوئی۔

خالقیت عالم میں مادہ کے علاوہ کسی برتر و صاحب ارادہ (خدا) ہستی کی شرکت ثابت ہو جانے سے پیدائش عالم کے متعلق مادّیین کا نظریہ تو غلط ہو گیا۔ لیکن ابھی بعض لوگ وحدتِ وجود کے خلاف یہ کہہ سکتے ہیں کہ صرف مادہ سے اگر دنیا کا پیدا ہونا ممکن نہیں ہے تو نہ سہی، مگر خدا اور مادّہ دونوں مل کر تو تخلیقِ عالم کر سکتے ہیں اور اگر دونوں کے ملنے سے بھی دنیا پیدا ہوئی جب بھی تو مسئلۂ وحدتِ وجود معرضِ خطر میں آگیا۔

اس سلسلہ میں میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اگر مادّہ کو قدیم بالذات اور مستقل ہستی تسلیم کیا جائے گا تو اس کی قوتوں اور خواص کو بھی قدیم و مستقل ماننا پڑے گا کیوں کہ قدیم اور ذاتی چیز کی قوتیں اور خواص بھی قدیم اور ذاتی ہوتے ہیں اور اس صورت میں اگر پیدائش عالم میں خدا اور مادّہ کی شرکت تسلیم کی جائے تو نظامِ عالم (جزا و سزا وغیرہ) کے برقرار رکھنے میں خدا ایک خاص حد تک مادّہ سے مجبور ہو جائے گا، کیوں کہ جب مادہ خدا کے علاوہ ایک مختلف اور مستقل ہستی ہے تو اس کے خواص و اقتضائے طبعی (رجحانات) کا بھی مشیتِ الٰہی سے مختلف ہونا لازم ہے اور اس حالتِ اختلافی میں اگر نظامِ عالم قائم رکھنے کے لئے خدا کسی چیز کو مشرق کی طرف لے جانا چاہے گا تو لازم ہے کہ مادہ اسے مغرب کی

طرف کھینچے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ قوانینِ فطرت میں اختلاف پیدا ہو کر کُل نظام عالم درہم برہم ہو جائے گا مگر نظامِ عالم قائم ہے اور اس میں بحیثیت مجموعی کسی قسم کی بے نظمی نہیں پائی جاتی اس وجہ سے ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ تخلیق عالم میں مادّہ قدیمہ کی شرکت نہیں ہو سکتی۔

اب جب کہ یہ امر واضح ہو گیا کہ قدیم اور مستقل بالذات (آزاد) مادّہ سے دنیا کی پیدائش نہیں ہوئی تو اس دصور عالم میں جاری و ساری نظر آنے والے محسوس مادّہ کو لازمی طور پر مخلوق الٰہی تسلیم کرنا پڑتا ہے کیوں کہ اگر اسے مخلوق نہ مانا جائے تو قدیم ماننا پڑے گا، حالاں کہ ابھی ظاہر ہو چکا ہے کہ پیدائشِ عالم میں قدیم مادّہ کی شرکت نہیں ہو سکتی، لہٰذا یہ امر ثابت ہو گیا کہ مادہ مخلوق الٰہی ہے۔ جب ہی تو اشیائے عالم کے پیدا کرنے میں باہم مختلف مادّوں سے بھی اتفاق و تناسب کے ساتھ پر مبنی اور پر حکمت عمل سرزد ہوتا ہے مثلاً ایک چھوٹی سے چھوٹی گھاس کی بھی پیدائش پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ گھاس اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتی تھی جب تک کہ اس کی روئیدگی کے لئے مٹی۔ ہوا۔ پانی اور سورج وغیرہ تمام عناصر متفق ہو کر ایک خاص مناسبت کے ساتھ اس پر اپنا عمل نہ کریں۔

پس بے جان اور اندھے مادّہ سے اس توافق اور تناسب کا صدور بتا رہا ہے کہ خدا نے مادّہ کو پہلے ہی سے ایسے ڈھنگ اور طریقہ پر پیدا کیا ہے کہ تخلیق عالم سے متعلق ہر کام اس سے لیا جا سکے۔

اس سلسلہ میں میں یہ بھی عرض کرنا چاہتا ہوں کہ لوگوں کا یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ فلسفۂ طبیعیہ مادّہ کو قطعی طور پر قدیم ثابت کر رہا ہے" کیوں کہ فلسفۂ مذکور کے مسائل دو طرح کے ہوتے ہیں:۔

(۱) نظریات (۲) قوانین

نظریات اُن مسائل کو کہتے ہیں جو تجربہ اور مشاہدہ میں نہ آئے ہوں مگر قیاس اُن کی تائید کرتا ہو۔

قوانین وہ مسائل ہیں جو تجربہ اور مشاہدہ کے ذریعہ سے قطعی ہو چکے ہوں۔

مادّہ یعنی اجزائے لایتجزا (ATOMS) کی قدامت کا مسئلہ کبھی مشاہدہ کے ذریعہ سے ثابت نہیں ہوا اس لئے وہ قطعیت تک تو کبھی پہنچا ہی نہیں صرف علماء کا ایک قیاس تھا مگر اب اس کے مقابلہ میں نظریۂ برقیہ (ELOECTrONIC THEOrY) قائم ہوا ہے۔ جس سے فلسفۂ مذکور کے علماء اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ مادّہ کوئی مستقل اور آخری چیز نہیں ہے بلکہ قوت (ENErGY) کی ہیئت کا نام مادّہ ہے اور بالآخر یہ ہیئت (جا بدٹٹولنے میں آنے کے قابل یا خیالی اور ذہنی موجودات کی ضد کے طور پر معلوم ہونے والا مادّہ) فنا ہو کر صرف صاحبِ ہیئت یعنی قوت ہی باقی رہ جاتی ہے۔

اس مقام پر اگر کوئی صاحب یہ کہیں کہ ہم آخری چیز یعنی قوت ہی کو مادّہ کہتے ہیں اور اس طرح مادہ پھر قدیم ہو گیا؟ تو جواب یہ ہے کہ قوت کس معنی میں مادّہ ہے؟

کیوں کہ مادہ کے دو معنی لیے جاسکتے ہیں۔ اوّل موجودات ذہنی اور خیالی کی ضد
یا جامد ہستی۔ دوم اشیائے عالم کی آخری اصل اور بنیاد خواہ وہ مادہ کے مفہوم اول
خواص یعنی جمود وغیرہ سے قطعاً خالی اور منزہ ہی کیوں نہ ہو۔

پہلے معنی کے لحاظ سے قوت کو مادہ نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ اسی اعتبار کے
ماتحت مادہ کو قوت کی ہیئت تسلیم کیا گیا ہے اور ہیئت کے فنا ہو جانے کے بعد
ہیئت پر وہ نام ہرگز نہیں بولا جاتا ہے جس کی کہ وجہ تسمیہ صرف ہیئت معد
تھی سونے کی انگوٹھی اسی وقت تک انگوٹھی ہے جب تک کہ سونے پر انگو
شکل (ہیئت) عارض ہے شکل کے مٹتے ہی سونے کو سونا ہی کہا جاتا ہے نہ کہ
لہٰذا اس معنے کے اعتبار سے قوت کو مادہ کہنا صرف اسی وقت صحیح ہو سکتا تھا جب
قوت کو مادہ کا جزء تسلیم کیا گیا ہوتا کیوں کہ جزء اگر کل سے علیحدہ بھی ہو
جب بھی اس پر پہلا نام بولا جاتا ہے اس لیے کہ اس کی اصل حقیقت جزء ہونے
قائم رہتی ہے جیسے پانی کا ایک قطرہ بھی پانی کہلاتا ہے لیکن ہیئت کے مٹ
پر اس کی (نفس ہیئت کی) حقیقت بھی مٹ جاتی ہے اس وجہ سے صاحب ہ
ہیئت کا نام نہیں بولا جاسکتا۔

اگر کوئی صاحب یہ فرمائیں کہ ہم قوت کو مادہ کا جزء ہی مانتے ہیں تو اول
اُن کی یہ جرأت نظریۂ برقیہ کے خلاف ایک مکابرہ ہے۔ دوسرے میں اُن
یہ عرض کروں گا کہ جزء میں تو کل کے خواص پائے جاتے ہیں کیا قوت میں بھی ج

دّہ کے اوصافِ خصوصی موجود ہیں؟

یقیناً اس کا جواب نفی میں ملے گا، پس نتیجہ یہ نکلا کہ معنیٰ اوّل کے لحاظ سے مادّہ قدیم
نہیں ہے اور اگر دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے قوّت کو مادّہ کہا جاتا ہو تو اس لحاظ
سے مادّہ کی قدامت سے مجھے بھی انکار نہیں ہے لیکن اب بحث صرف یہ رہ جاتی ہے
قوت ایک صفت ہے اور صفت ہمیشہ کسی نہ کسی موصوف کے ساتھ ہی پائی
تی ہے لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ موصوف سے بے نیاز اور بے واسطہ ہو کر صرف
ت کا وجود پایا جا سکے، اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ یہ قدیم قوّت (قدرت) کسی
اترین ہستی (خدا) ہی کے سہارے سے قائم ہے اور فلسفۂ طبیعیہ چوں کہ قوت کی
یقت جاننے سے اپنی عاجزی کا اظہار کر رہا ہے لہٰذا اُسے کوئی حق نہیں کہ وہ
ل مذکور کی مخالفت کر سکے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بالاترین ہستی (خدا) کی قوت یعنی
ی اوّل کے لحاظ سے غیر مادی قدرت ربانی کی تجلّی ہی اس عالمِ امکانی کی علّت
نی اور اصل جاودانی ہے۔ نہ کہ جمود اور قابلیتِ لمس وغیرہ صفات سے
موف مادّہ فانی۔

اور یہ اصل تجلی ربانی ہونے کی وجہ سے ایک ایسی لطیف ترین اور پوشیدہ
قیقت ہے کہ اس کے جاننے سے فلسفۂ طبیعیہ حیران اور عقل انسانی سرگرداں نظر آتی
س کی شان میں صرف ہست (ہے) کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا یہی وجہ ہے
یقین حقیقت مذکورہ کی تلاش میں مستغرق ہو کر یوں گویا ہوئے ؎

عقلیم نہ جسمیم نہ روحیم نہ جانیم　　　ہستیم عجب چیز کہ با نیز ندانیم

ور ہر کہ تو اندیشہ کنی برتر ازانیم　　　ما ہستیِ صرفیم نہ اینیم نہ آنیم

تحریر بالا سے یہ امر واضح ہو گیا کہ تخلیقِ عالم میں قدرتِ الٰہی کے سوا کس
اور طاقت کی شرکت نہیں ہے اور قدرتِ ربّانی ہی کے وجود سے وجودِ عالم
ماننے کے یہ معنی ہیں کہ حقیقتاً عالم میں ایک ہی وجود ہے اور اسی وجودی وحد
اور یگانگت کے فیضان سے نہ صرف ہندوستانی بلکہ تمام افرادِ عالم باہم متحد
ایک پُرسکون زندگی بسر کر سکتے ہیں اور اس اتحاد ہی کی غرض سے کتاب ہذا
سلسلہ میں مجھے مسئلۂ وحدت الوجود کی طرف توجہ کرنی پڑی کیوں کہ کتاب کا پہلا
ہی یہ ہے کہ افرادِ عالم کی تعیّنی اور کثرت نما ذہنیت یگانگت اور وحدت کے احسا
سے متبدّل ہو جائے۔

اس سلسلہ میں میں یہ بھی عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ ہم میں سے
حضرات مسئلۂ وحدت الوجود سے صرف یہ کہہ کر گریز کرتے ہیں کہ یہ مسئلہ ہندو
لیا گیا ہے۔ اس کے متعلق میری صرف یہ گزارش ہے کہ ایک مسئلہ کا دو مذ
میں پایا جانا لازمی طور پہ اس کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ اس کو ایک مذہب
مذہب والوں نے لیا ہی ہو بلکہ یہ اتحاد کبھی اس مسئلہ کی سچائی کی وجہ سے بھی ہو
جیسے کہ کبھی کوئی خاص خیال جس طرح کسی ایک شاعر یا فلسفی کے ذہن میں
اللہ پیدا ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح اور اسی خیال کا توارد دوسرے کے دل میں

ہے علاوہ بریں میں نہیں کہہ سکتا کہ کسی چیز کا کسی سے لیا جانا اُس چیز کو درجۂ مقبولیت سے گرا کر قعر مردودیت میں ڈھکیلنے کے لئے کافی ہے اور خصوصاً جب کہ قرآن پاک خود کہتا ہے "فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ" یعنی قرآن میں تمام کتب سابقہ کی غیر محرف باتیں موجود ہیں)، ایسی صورت میں مجھے امید کامل ہے کہ ذوق سلیم رکھنے والے حضرات کے نزدیک اس امر کا فیصلہ ہی ہوچکا ہے کہ مسئلۂ مذکور ہندؤں سے لیا گیا ہے یا نہیں لیکن اس قسم کی ذہنیت رکھنے والے افراد سے کچھ بعید نہیں کہ وہ اس کتاب کے حصۂ توحیدی کو صرف اس خیال سے قابل توجہ نہ سمجھ کر اس سے محروم رہ جائیں، کہ وہ ایک ایسے شخص کا لکھا ہوا ہے جو سنسکرت کی معلمی پر مامور ہے یعنی راقم کے دل میں مسئلۂ وحدت الوجود کا خیال ہند و ادب (سنسکرت لٹریچر) سے متاثر ہو کر پیدا ہوا اس وجہ سے وحدت کے متعلق اس کی یہ تحریر ایک آزاد تحریر نہیں کہی جا سکتی اس خیال سے اس پر توجہ نہ کر کے کہیں بعض لوگ اس سے محروم نہ ہو جائیں، اس کے متعلق میری یہ گزارش ہے کہ زبان سنسکرت سے مجھے ضرور واسطہ رہا ہے اور اب بھی ہے مگر مسئلۂ مذکورہ کے متعلق جو کچھ خیال مجھے پیدا ہوا اس کی بنیاد سنسکرت لٹریچر کا مطالعہ نہیں ہے بلکہ اس مسئلہ کی تعلیم مجھے دو اسلامی ہی بزرگوں کے توسط سے ہوئی ہے اور وہ دونوں ہستیاں اب تک اسی عالم میں موجود ہیں۔

وحدت کا فلسفیانہ ہیولیٰ جناب مولانا حکیم افتخار الحق صاحب مقتدری مجیبی رشتکی ثم البدایونی نے میرے سامنے پیش کیا اور اس سلسلہ میں علمی طور پر

جو کچھ مجھے معلوم ہے اس کا اصلی اور ابتدائی سبب وہی ہیں یعنی جناب مولانا نذیر احسن صاحب علیگ فتح اللہی ایرانی کی توجہ کاملہ نے میرے دل میں حقیقتِ توحید کی کا وہ ذوقی اور وجدانی رابطہ قائم کیا جو اب تک قائم ہے اور امید ہے کہ تا ابد قائم رہے۔

روزے کہ ذرہ ذرہ شود استخوانِ من   باشد ہنوز در دلِ ریشم ہوائے تو

اس کتاب کی ترتیب اور تکمیل کے لئے صرف سنسکرت ادب کے حوالے اور عقلی دلائل کافی تھے لیکن میں نے اُن کے پہلو بہ پہلو صوفیائے اسلام کے خیالات اور بعض آیات بائیبل کو بھی پیش کرنا مناسب سمجھا تاکہ یہ قومیں ایک دوسرے کی تہذیب، شائستگی، دماغی اور ذہنی ارتقار کی خوبیوں (اگر ان میں کچھ خوبیاں ہیں) سے آشنا ہو کر باہم شیر و شکر ہو جائیں، کیوں کہ فطرت کا یہ قانون ہے کہ خوبی اور کمال کی طرف ہر انسان طبعاً منجذب ہوتا ہے۔ قانون مذکور کے ہوتے ہوئے کیا ایک سلیم الطبع شخص کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ کسی کے محاسن معلوم کر لینے کے بعد بھی اس سے متنفر اور گریزاں رہ سکے ؟

تا قصۂ سکندر و دارا نہ خواندہ ایم   از ما بجز حکایتِ مہر و وفا مپرس

میرا خیال ہے کہ رس کے مضمون کی جدت، محققانہ بلند پروازی شاعرانہ نازک خیالی، سنسکرت شعراء کی فطری اور دلآویز مضمون آرائی مسلمان طلباء کے قلوب میں بھی علم سنسکرت کا ذوق پیدا کرنے کا ایک بہت بڑا سبب ہوگی، گویا اس طرح پر کتاب ہذا مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ سنسکرت کی ترقی کا بھی سبب

ہوسکتی ہے اس لئے اس کا لکھنا میرے ان فرائض میں بھی داخل تھا جو از روئے معلم سنسکرت ہونے کے یونیورسٹی کی طرف سے مجھ پر عائد ہیں۔

اس کتاب میں اس نرالے وجدانی اور لامحدود انبساط (مسرت یا آنند) کی تشریح کی گئی ہے جو شاعری کی قرأت اور ڈراما کے تماشے کے وقت قارئین اور تماشائیوں کے قلب پر جلوہ آرائیاں کرتا ہے۔

زبان سنسکرت میں انبساط کو لفظ رس (لذت یا لطف) سے تعبیر کیا جاتا ہے سنسکرت ادب کے ماہرین کہتے ہیں کہ انسان کے قلب میں محبت اور شگفتہ دلی وغیرہ نو جذبات کا خمیر (بیج) موجود ہے اور ان جذبات میں سے ہر ایک کے لئے علت معلول اور معاونین ہوتے ہیں جن کے ذریعہ سے جذبات مذکورہ خمیری یا ابتدائی حالت سے ترقی کر کے سارے بدن پر مستولی (چھا جاتے) ہو جاتے ہیں مثلاً اگر زید کے جذبۂ محبت میں کسی پیکرِ نورانی کو دیکھ کر ارتقاء شروع ہوا تو پیکر مذکور اس جذبہ کی علت بنیادی یعنی سبب اصلی ہے اور جذبۂ محبت میں اشتعال پیدا کرنے والی رقص و سرود وغیرہ اشیاء کو علتِ ہیجانی کہتے ہیں پھر محبت سے متاثر ہو جانے کے بعد زید پر جو اثرات (اشکباری وغیرہ) طاری ہونے لگتے ہیں وہ جذبۂ مذکور کے معلولات (نتائج) کہلاتے ہیں۔ اور پیکر مذکور تک رسائی نہ ہونے کی وجہ سے اسی (زید کے قلب میں موجود پیکرِ نورانی کی محبت) جذبۂ محبت میں سے دریائی موجوں کی طرح جو شکستہ دلی۔ اُمید۔ ناامیدی

خوشی، غم وغیرہ فوری وآنی جذبات پے در پے پیدا ہو کر زید کے قلب پر چھا جاتے ہیں وہ جذبہ کے ساتھی یا معاون کہلاتے ہیں کیوں کہ ان کے ظہور کے ساتھ ساتھ اصلی جذبہ (ترقی کرنے والا جذبہ) زید کے تمام بدن میں پھیل جاتا ہے یعنی جذبہ کے پھیلانے میں معین ہونے کی وجہ سے ماہرین فن نے ان کا نام معاونین رکھا ہے۔

اب اس امر کے بھی عرض کر دینے کی ضرورت ہے کہ یہی علت معلول اور معاونین جب شاعری اور ڈراما کے تماشے میں الفاظ اور ایکٹر کی عملی استادی کے ذریعہ سے پیشکش ناظرین ہوتے ہیں تو ان کو بالترتیب محرک اثر او منقلبات کہتے ہیں اور ان ہی تینوں کے ساتھ ساتھ پیش کیا ہوا مذکورہ بالا نو جذبات میں سے ہر جذبہ ناظرین کے قلب میں واقعی سا معلوم ہو کر اُن کو غیر محدود نرالی لذت سے لطف اندوز کرتا ہو الفظ رس سے تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً (اس سنسکرت نظم کا ترجمہ جس میں مالتی کی محبت میں بے خود ہو کر مادھوتے اپنے دل میں اُٹھتے ہوئے خیالات کا اظہار کیا ہے) اس بھولی چتون والی نازنین کے محبت آلود، الفت سے پر شناسائی ہو جانے کی وجہ سے گہری چاہت میں مستغرق، فطری طور پر دل کش اور شیریں، وہ عشقیہ حرکات وسکنات کیا میری وجہ سے (مجھ پر فریفتہ ہو جانے کی وجہ سے) کبھی پھر ہونگے؟ جن کا ذرا سا تصور ہوتے ہی فوراً آنکھ وغیرہ حواس خارجی کے مشاغل روک کر میری روح ایک گہری مسرت میں محو ہو جاتی ہے۔

مثال بالا میں مادھو کے دل میں موجود جذبہ محبت کی محرک اساسی مالتی ہے اور اس کی (مالتی کی) اداؤں کا تصور محرک ہیجانی ہے اور "کیا کبھی پھر ہوں گے" اس جملہ سے ظاہر ہونے والی مادھو کی آرزو جذبہ محبت کا اثر ہے آرزو سے مترشح ہونے والا اشتیاق منقلبات میں داخل ہے ان تینوں (محرک - اثر اور منقلبات) کے پہچاننے میں ماہرین تماشائیوں کے دل میں وہی فطری (خمیری) جذبہ محبت انوکھی وجدانی تجلی اور لامحدود لذت (رس) بن کر لہرانے لگتا ہے لیکن یہ خوب یاد رہنا چاہیے کہ ڈراما کے تماشے اور شاعری کے مطالعہ ہی میں جذبہ مذکور نرالی لذت (رس) کی شکل میں منتقل ہوتا ہے لیکن اگر کسی کے دل میں عملی طور پر کسی کے واسطے سے محبت وغیرہ جذبات پیدا ہو جائیں تو ان میں جو لطف اور کلفت اسے حاصل ہوگی اس کو بوجہ مادی لذت ہونے کے رس نہیں کہا جا سکتا۔ مذکورہ بالا محبت وغیرہ جذبات کا محرک اثر اور منقلبات کی مدد سے رس کی شکل میں منتقل ہو جانا صرف سنسکرت ادب کے عام علماء کے خیال سے لکھا گیا ہے ورنہ میرا تو یہی خیال ہے کہ قلب ہی نرالی لذت، انبساط، مسرت یا رس کا منبع ہے ڈراما اور شاعری میں کمال محویت کی وجہ سے جب قلب انسانی جسم واسم کے اُن مادی و دنیاوی خیالات سے معرا (پاک) ہو جاتا ہے جو حجاب بن کر قلبی مسرت کو پوشیدہ کرتے رہے تھے، تو وہی قلبی اور اندرونی مسرت جلوہ فرما ہو کر رس کہلاتی ہے جو انسان کے قلب (باطن) میں پہلے سے موجود تھی ۔

وہ مضمون ہٰذا کے لئے مناسب اہلیت نہیں رکھتا جن کو دوسروں کی واردات قلبی جاننے کے لئے الفاظ کی حاجت نہیں ہوتی جو جانداروں کی گوناگوں حرکات وسکنات کا بھی مقصد سمجھنے کی طاقت رکھتے ہیں لب ولہجہ اور چہرہ مہرہ کے تغیرات سے ہی نہیں بلکہ غیر معمولی طور سے لی ہوئی سانس سے بھی جن پر اندرونی حالات منکشف ہو جاتے ہیں وہی حضرات کتاب ہٰذا سے مستفیض ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں۔

علاوہ بریں ایک اور چیز بھی ضروری ہے وہ کیا؟ تاثر، کسی کی دردناک آواز سن کر جس کا دل درد سے بھر نہیں آتا اور جس کا قلب جنگلی اور پہاڑی سبزہ زاروں اور بہتے دریا کی رواں لہروں کو دیکھ کر سراسر سکون نہیں ہو جاتا، بچوں کی توتلی باتیں اور بھولی بھالی حرکات میں ہمہ تن محو ہو کر جو بچہ نہیں بن جاتا موسم بہار کی سینری کوئل کی کوک پپیہے کی پکار جسے مست وسرشار نہیں کرتی۔ نیز جس کا دل درد بھرے اور غم آلود مضامین سُن کر پارہ پارہ نہیں ہو جاتا وہ رس سے لطف اندوز ہونے کی استعداد نہیں رکھتا۔

اور اک سہیم اور تاثر کی ضرورت صرف رس سے لطف اندوز ہونے کے لئے ہی نہیں ہے بلکہ کمال انسانی کے انتہائی مدارج پر پہونچنے کا راز بھی ان ہی دو صفتوں میں مضمر ہے۔ ولیوں کی ولایت، مہاتماؤں اور سوامیوں کے تقدس

اور قوم پرستوں کی قوم پرستی کی بنیاد بھی صفات مذکورہ ہی کے سہارے قائم ہے کیا ایک ولی یا مہاتما کے لئے یہ ممکن ہے کہ جب تک ادراک بہیم کے ذریعہ دنیا کی بے ثباتی کا مکمل مفہوم اس کے دل میں نہ پہونچے، اور تاثر کی بدولت مفہوم مذکور سے پورا پورا متاثر نہ ہو جائے اس سے پہلے ہی دنیا کی بھول بھلیوں سے منہ موڑ کر خدا کی طرف متوجہ ہو سکے۔

اب ذرا میدانِ سیاست کی طرف متوجہ ہو کر قوم پرستوں کی حالت پر بھی غور فرمائیے، دنیا ان پر جان دینے کے لئے کیوں تیار ہے؟ ان کی ہر دل عزیزی کا بنیادی سبب کیا ہے؟ فدائے قوم کی ہستی کیوں بلند ترین سمجھی جاتی ہے؟ ان سوالوں کا جواب اس کے سوا اور کچھ نہیں، کہ رہنمایانِ قوم کی فطرت میں ادراکِ بہیم کی صحیح اور مناسب استعداد قدرت کی طرف سے ودیعت کی جاتی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب غریب الحال قومی افراد کی مصیبت کا دردناک سین ان کی نظروں میں سے گزرتا ہے، تو قلوب درد سے بھر آتے ہیں اور نفوس میں قومی بے بسی اور کس مپرسی کا ایک اٹل اور مستحکم نقش قائم ہو جاتا ہے جس سے متاثر اور بے خود ہو کر یہ مقدس اور برگزیدہ ہستیاں ملک اور قوم پر اپنی جانیں قربان کرنے کے لئے کمربستہ ہو جاتی ہیں، پس اسی ادراکِ بہیم اور تاثر کی بدولت اٹلی میں مزینی اور گریبالڈی جیسے نفوس آفتاب بن کر چمکے اور اسی کے ادنی کرشمے نے

جناب بال گنگا دھر تلک کو تلک اور سی آر داس کو دیس بندھو داس بنا دیا۔

مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز

ورنہ در محفلِ رنداں خبرے نیست کہ نیست

اس مقام پر میں یہ بھی واضح کرنا چاہتا ہوں کہ اپنشد کا یہ خیال کہ خدا رَس (مسرت) ہے، قرآن پاک کے بھی منافی نہیں ہے بلکہ عین اُس کے مطابق و مرادف ہے نیز قرآن پاک نے نہایت ہی جامع اور واضح طور پر اس خیال کو ادا کیا ہے کیونکہ قرآن کا یہ فرمان ہے کہ اَلَا بِذِکْرِ اللّٰہِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ یعنی اللہ ہی کی یاد سے قلوب مطمئن ہوتے ہیں۔ اس ارشادِ ربّانی کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ آیۃ میں حصر کی وجہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر یادِ الٰہی کے کبھی کسی کا دل مطمئن نہیں ہو سکتا اور بغیر اطمینان کے ممکن نہیں ہے کہ مسرّت یا لذّت پائی جا سکے لہذا جب بھی کبھی کسی کو مسرّت یا لذّت حاصل ہوگی تو اس کے وجدان میں ذکر اللہ یعنی یادِ الٰہی ضرور موجود ہوگی خواہ ظاہری طور پر وہ اس وجدانی یاد سے کتنا ہی کیوں نہ بے خبر ہو اور جب مسرّت کی بنیاد یادِ الٰہی ہوئی تو صاف طور پر ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ عین مسرت ہے جیسا کہ صفحہ چالیس میں صاحب شواہد الربوبیہ کا قول اس امر کی تائید میں پیش کیا گیا ہے۔

اگرچہ کتاب ہذا میں میری یہی کوشش رہی ہے کہ حقیقتِ عرفانی

کی توضیح کی جائے مگر مضمونِ انبساط چوں کہ ڈراما اور شاعری سے مکمل طور پر تعلق رکھتا ہے اس لئے عشق و محبت کی کرشمہ سازیوں اور حُسن کی فتنہ پردازیوں کا بیان بھی ناگزیر ہوگیا، نیز مجازی بھول بھلیّوں کو چوں کہ "قنطرۃ الحقیقت" یعنی حقیقت کا زینہ قرار دیا گیا ہے اس لئے حقیقتِ بالغہ کی تشریح کے سلسلہ میں یہ امر ضروری تھا کہ ان بھول بھلیوں کو پیش کرنے کے بعد یہ ظاہر کر دیا جائے کہ یہ سب کی سب آفتاب حقیقت کی جلوہ آرائیاں اور شاہدِ معنوی ہی کی دل فریبیاں ہیں، کس کا عاشق، کون معشوق، شمع کی چمک پروانہ کے سوز سے ظاہر ہوئی، چاند کی دمک چکور کی گردش بن گئی سے

آدم میں اگر جلوۂ جانانہ نہ ہوتا
پتلے پہ کوئی خاک کے دیوانہ نہ ہوتا

اس کتاب کے لکھنے میں جن حضرات نے مجھے کسی قسم کی امداد پہونچائی اُن کے اسمارِ گرامی حسب ذیل ہیں:

مسٹر ابوبکر احمد حلیم بی اے آکسن بیرسٹر ایٹ لا پروفیسر شعبۂ سیاسیات و تاریخ و چیرمین ہسٹری ڈپارٹمنٹ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے مجھ سے اس امر کی تحریک کی کہ میں سنسکرت سے متعلق کوئی ادبی خدمت انجام دوں پھر میں نے

مسئلۂ انبساط کو منتخب کر کے موصوف سے مشورہ طلب کیا کہ آیا یہ مسئلہ میرے کام کے لئے موزوں ہے جناب موصوف نے مسئلۂ مذکورہ کو مناسب خیال کرتے ہوئے بعض ایسے مفید مشورے ترتیب کتاب کے متعلق عطا فرمائے جو کے لئے میں آنجناب کا خاص طور پر ممنون ہوں۔

مولانا یعقوب بخش صاحب راغب رئیس بدایوں نے کتاب ہذا کے سلسلہ میں اپنی وسیع معلومات کے ذریعہ سے مدد کی نیز اپنی اردو دانی کے ذریعہ جدید اردو الفاظ بنانے میں ایک گراں قدر مشورہ عنایت فرمایا۔

مرزا یعقوب بیگ صاحب نامی لکچرر مسلم یونیورسٹی انٹرمیڈیٹ کالج علی گڑھ نے نہ صرف اپنی اردو دانی سے مستفیض فرمایا۔ بلکہ اپنے فلسفیانہ تفکر کے مطابق وقتاً فوقتاً بعض ایسے مسائل میں متفق الرائے ہو کر میری ہمت افزائی کی، جن کے لکھنے کے وقت مجھے یہ اندیشہ تھا کہ اس مادّہ پرستی کے دور میں مسائلِ مذکورہ کو پڑھ کر عامۃ الناس کے دل میں نہ معلوم کیا کیا چہ میگوئیاں پیدا ہوں۔

جناب مولوی ضیاء احمد صاحب ایم اے لکچرر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے بھی مسودۂ کتاب کے کچھ حصّہ کو پڑھا اور بعض مقامات پر ادبی نقطۂ نظر سے مفید مشورے عطا فرمائے۔

جناب مولوی بدر الدین صاحب علوی فاضل دینیات لکچرر

مسلم یونیورسٹی انٹرمیڈیٹ کالج علی گڑھ نے بعض کتبِ عربیہ سے خاص حوالے تلاش کر کے مرحمت فرمائے۔

اب میں یہ بھی عرض کرنا چاہتا ہوں کہ کتاب ہذا کی طباعت کے لئے مُسلم یونیورسٹی نے نہ صرف تین سو روپیہ دے کر اپنی علم نوازی کا ثبوت دیا بلکہ میری دشواریوں کو بہت کچھ کم کر دیا جس کے لئے میں یونیورسٹی مذکور کا خاص طور پر ممنون ہوں۔

نیز رفیق احمد صاحب متعلم سکنڈ ایر مسلم یونیورسٹی انٹرمیڈیٹ کالج علی گڑھ و منشی نعمت سعید خاں صاحب مدرس مدرسۂ وزیر گنج ضلع بدایوں نے مسودہ کتاب کے صاف کرنے میں کافی امداد کی۔

آخر میں کتاب ہذا کی طباعت کے متعلق مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ میں نے بہتر اور صحیح چھپائی کے لئے اپنی انتہائی کوشش کی لیکن بڑے بڑے مطابع نے بھی یہ جواب دیا کہ سنسکرت اور اردو دونوں کا ایک ساتھ چھپنا بہت دشوار ہے اور خصوصاً جب کہ سنسکرت ٹائپ کے ذریعہ سے ہو اور اردو بذریعہ لیتھو غرض کہ حسبِ منشا چھپائی نہ ہونے کی وجہ سے تقریباً ایک سال تک کتاب مطبع میں پڑی رہی پھر مُسلم یونیورسٹی پریس میں جناب مولوی محمد مقتدیٰ خاں صاحب شروانی کے حُسنِ انتظام اور منشی نذیرالدین صاحب خوشنویس پریس ہذا کی جانفشانی کی بدولت کتاب اس حد تک پہونچی کہ اربابِ علم کی خدمت میں

پیش کرنے کی جرأت کی جا سکے لیکن پھر بھی اس کی سنسکرت چوں کہ ٹائپ کے چربہ سے ہی اس وجہ سے اگر ماترا اور نقطے وغیرہ پھیکے رہ گئے ہوں یا کوئی اور نقص ہو تو اہل علم حضرات سے امید قوی ہی کہ مجھے قابل معافی تصوّر فرمائینگے، کیوں کہ سنسکرت چھاپنے والے اُردو سے ناآشنا ہوتے ہیں اور اُردو والے سنسکرت سے ایسی حالت میں ان دو مختلف رفتار (ایک داہنی طرف سے لکھی جاتی ہی اور دوسری بائیں طرف سے) اور متضاد السنہ کا طباعت میں یکجا جمع کر دینا جس قدر مشکل ہی اُسے وہی حضرات جانتے ہیں جو طباعت کے سلسلہ میں دقّتیں برداشت کر چکے ہیں۔ ان ناگزیر وجوہ کا لحاظ کرتے ہوئے مطبع اور اس کے کارکنوں کی دل چسپی اور توجہ قابل داد اور شکریہ ہی۔

حبیب الرحمٰن

دسمبر سنہ ۱۹۳۰ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمہید

کس قدر تعجب کی بات ہے کہ نفس ناطقۂ انسانی جسم و جسمانیت سے پاک ہونے کے باوجود، اس عالم مادّی میں ادراکاتِ مادّی پر فریفتہ، لذّاتِ حسّی کا شیدائی اور مسرّتِ محدود کا دیوانہ ہو رہا ہے۔ اس سے بھی عجیب تر یہ کہ عالم حواس کی سیروں میں ایسا مشغول ہوا کہ اپنی اور اپنے جذبات کی حقیقت کو بھی بھول گیا وہ نہیں جانتا کہ انسان کا دل جذبات و خیالات کا سمندر ہے، جس میں پے در پے لطیف موجیں اٹھتی رہتی ہیں اور انھیں لہروں میں فطری رجحانات (وہ فطری جذبات جو قلب انسانی میں رجحان یا استعداد کی حالت میں مضمر ہیں) تہ نشین موتیوں کی طرح مخفی و پوشیدہ رہتے ہیں، شاعری کے مطالعہ اور ڈراما کے تماشے کے اثر سے جب یہی جذبات ابھر کر وجدانِ صحیح سے ٹکراتے ہوئے ساحلِ محویت سے ہم آغوش ہو جاتے ہیں، تو اُن میں ایک لطیف کیفیت اور ایک لطیف رنگینی پیدا ہو جاتی ہے جو حسیّاتِ باطنی کی جان ہے

اور یہی سرورِ خاص مقصود و منتہائے جذبات ہے۔ سنسکرت کے ماہرینِ علم النفس اس سرورِ مخصوص اور کیفیتِ لطیف کو "رس" کہتے ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ رس بننے سے پہلے انسانی جذبات کو مختلف ارتقائی مدارج سے گزرنا ہوتا ہے جن کی توضیح و تدقیق میں ماہرینِ فن نے کمال کے دریا بہائے ہیں۔ گو ان کیفیات اور واردات کا احساس ہر ذی روح کو ہوتا ہے۔ لیکن ایسی متجسس ہستیاں کم گزری ہیں جنھوں نے اِن غیر مرئی اور وجدانی محسوسات کو علمی روشنی میں جمکایا ہو۔

کون نہیں جانتا کہ بہار آتی ہے، پھول کھلتے ہیں، باغ کا گوشہ گوشہ خوشبو سے معنبر و معطّر ہو جاتا ہے۔ اہلِ ذوق پھولوں کے نظاروں، شمیم روح پرور کے جھونکوں اور بلبلوں کے نغموں سے ایک وجدانی سرور حاصل کرتے ہیں لیکن ان کیفیاتِ لطیفہ کی تصویر لفظوں میں کھینچنے والے بہت کم لوگ ہیں۔ سنسکرت کے ماہرینِ علم الجذبات کا خیال ہے کہ انسان کے دل میں قدرت نے نو[9] مستقل جذبات ودیعت کئے ہیں۔ محبت[1]۔ شگفتہ دلی[2]۔ افسوس[3]۔ غصہ[4]۔ حوصلہ یا امنگ[5]۔ خوف[6]۔ کراہت[7]۔ تعجب[8]۔ سکون[9]۔

شاعری اور ناٹک میں یہی جذبات، اپنے اسباب و آثار کی وساطت سے جب ارتقائی مدارج سے گزر کر دائرۂ وجدان میں پہونچتے ہیں تو ایک غیر محدود انبساط اور لذت کا مرکز بن جاتے ہیں جس کا نام "رس" ہے۔

ماہرینِ فن نے اُن اسباب و آثار کی تقسیم و تعیّن بھی کی ہے جن کی مدد سے

جذبات مذکورہ ارتقائی مدارج سے گزرتے ہیں چنانچہ کاوئے پرکاش نامی کتاب میں ظاہر کیا گیا ہو کہ "دنیا میں جو چیزیں ان جذبات کی علت معلول اور معاون ہوتی ہیں وہ جب شاعری اور ناٹک میں پیش کی جاتی ہیں تو اُن کو علی الترتیب محرک اثر اور منقلب کہتے ہیں"۔

اس تبدیلی کی وجہ یہ ہو کہ عملی زندگی میں تو یہ چیزیں جذبات کو واقعی طور پر پیدا کرتی ہیں اس لئے علت معلول اور معاون کہلاتی ہیں، مگر ناٹک اور شاعری میں اُن کا صرف اتنا کام ہوتا ہو کہ فطرت انسانی کے پوشیدہ جذبات میں ایک ایسی جنبشِ وجدانی پیدا کردیں کہ ناظرین اُن سے مسرور ہوکر محو تماشا ہوجائیں۔ اس وجہ سے علت و معلول کو چھوڑ کر اُن کو ناٹک و شاعری میں اصطلاحاً محرک۔ اثر اور منقلب کہتے ہیں۔

محرک (Excitant) ان اسباب کو کہتے ہیں جو کسی جذبہ کو حرکت دیتے ہیں اور اُس کی دو قسمیں ہیں۔ اساسی۔ مہیج۔

محرکِ اساسی (Basic cause) وہ چیز ہے جو کسی جذبہ میں جنبشِ وجدانی پیدا کرے اور محرکِ مہیج (Inflaming cause) وہ اسباب ہیں

१—कारणान्यथ कार्याणि सहकारीणि यानिचरत्यादेस्थायिनो लोकेतानिचेन्नाट्यकाव्ययोः । (पुणयाख्यपत्तनमुद्रित वामनाचार्य-टीकासंवलितकाव्यप्रकाशतृतीयावृत्तेः ८५ पृष्ठे)

جو اس جذباتی کیفیت کی تائید و تضعیف کریں اور اس کے واسطے مناسب اور خاطر خواہ ماحول بن جائیں۔

پھر اس ہیجانی کیفیت سے جو جسم میں بے اختیاری قلب میں ارتعاش اور نگاہِ شوق میں حیرانی وغیرہ پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کو اثراتِ جذبہ (Ensuants) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جب یہ اثرات سمندر کی لہروں کی مانند پے در پے مختلف اشکال میں ظہور پذیر ہونے لگتے ہیں تو انھیں منقلبات (Variants) یعنی جذباتِ عارضی کہتے ہیں۔

مثلاً گھٹا چھائی ہے۔ بہار کا جوش ہے ذرہ ذرہ سے بہار کی رنگینیاں ٹپکی پڑتی ہیں اور ایک ماہر و مغنیّہ بزمِ سرود میں بجلیاں گرا رہی ہے۔ اس مغنیّہ کا حسن و کمال کسی اہلِ دل محو نظارہ کے قلب میں جذبہ محبت پیدا کرتا ہے۔ اور سامان بہار کی تائید سے باقتضائے فطرتِ انسانی یہ جذبہ محبت بھڑک اٹھتا ہے۔ پھر وہ (محو نظارہ) جذبہ محبت سے بے خود ہو کر ان حالات میں مبتلا ہو جاتا ہے جن سے اس کے وارداتِ قلبیہ کا اظہار ہوتا ہے۔ بے اختیاری میں ایسے الفاظ اس کی زبان سے نکلتے ہیں جن سے اثرات جذبہ محبت مترشح ہوتے ہیں۔ اس کے بعد تیسرے درجہ میں پہونچ کر ان حالات میں اور تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔ اور اس پر پے در پے مایوسی۔ امید۔ حُزن۔ شکستہ دلی وغیرہ وغیرہ کا عالم طاری ہوتا رہتا ہے۔

مثالِ بالا میں محبت جذبۂ مستقل ہے۔ اس کا محرکِ اساسی مغنّیہ و حسینہ اور محرک مہیّج سامانِ بہار۔ اور اشکباری و سراسیمگی (وارداتِ قلبیہ کو ظاہر کرنے والی کیفیات) اثراتِ جذبہ ہیں۔ اور مایوسی۔ امّید۔ جنون وغیرہ منقلبات یعنی جذباتِ عارضی ہیں۔ ناٹک اور شاعری میں انھیں تینوں کا سین کھینچنے سے بالآخر جذبۂ مستقل میں ایک غیر محدود لذّت، ایک وجدانی لطافت، اور ایک پاکیزہ روشنی پیدا ہوتی ہے اس وقت وہی جذبۂ مستقل رَس کہلاتا ہے۔ اس طرح مذکورۂ بالا جذباتِ مستقلہ مدارجِ ارتقائی سے گزر کر علی الترتیب عشق ہنسی، رحم۔ غضب۔ بہادری۔ دہشت۔ نفرت۔ حیرت اور سکون کا رَس کہلاتے ہیں۔ جن کو سنسکرت میں شرنگار رس۔ ہاس رس۔ کرُڑن رس۔ رودر رس وِیر رَس۔ بھیانک رس۔ ویبھتس رس۔ اوبھت رس اور شانت رس کہتے ہیں غرض نو جذباتِ مستقلہ کی بنا پر رَس کی بھی نو قسمیں ہوئیں۔

ناٹک کے تماشائی اور شاعری کا مطالعہ کرنے والے رس کے انوکھے اور ذوق آفریں ادراک سے مسرور ہوتے ہیں۔ رس کیا چیز ہے اس حقیقت کو واضح کرنے کے لئے متقدمین متوجہ ہوئے لیکن بجائے اس کے کہ وہ کسی حقیقی نقطۂ خیال پر متحد ہو جاتے اُن میں باہمی اختلاف پیدا ہو گیا۔ اور گو ہر فریق حقیقت مذکور کی توضیح کے لئے اپنی تائید میں بھرت مُنی کا یہ قول پیش کرتا ہے کہ "محرک اثر اور منقلبات کے ملنے سے رس مکمل ہوتا ہے" مگر استدلال

ہر فریق کا جُداگانہ ہے۔ چنانچہ کسی نے ہیرو (جس کا ڈراما کھیلا جا رہا ہے) اور ایکٹر کی باہمی مشابہت کی وجہ سے ہیرو کی حرکات اور سکنات کے ساتھ اس کے قلب میں موجود اس کی محبوبہ کی محبّت کو بھی ایکٹر میں کھینچ کر اُسے رس ٹھرایا ہے۔ کسی نے محض نمائشی اور فرضی ہیرو (ایکٹر) کے بناوٹی جذبات اور حرکات سے اصلی ہیرو کے جذبہ کا قیاس کرایا، اور اُسی جذبہ کو رس قرار دے دیا۔ کسی نے قلبی نورانیت اور سکون سے اس گتھی کو سلجھانے کی سعی کی۔ کسی نے فطرتِ انسانی میں پوشیدہ جذبہ کو محرک اور اس کے معاونین کی مدد سے رس بنانے کی بلا دلیل کوشش کی۔ زیادہ تنگ نظروں نے تو محرک اور معاونین ہی کو رس خیال کر لیا۔ غرض یہ کہ میمانسا شاستر والوں نے مشابہت کے جال میں رس کو پھانسنا چاہا۔ منطقیین نے اس کے پیچھے صغریٰ کبریٰ کی شاہ راہ پر قیاسی گھوڑے دوڑائے۔ سانکھیہ فلاسفی والوں نے اس کی تلاش میں نورانیتِ قلبی کے چراغ جلائے۔ اہلِ بلاغت و معانی نے منطقی اُلجھنوں سے تنگ آکر جذبۂ لطیف و معنوی کے زینے بلند کئے، اور اُن کے ذریعے سے منزلِ مقصود تک پہنچنے میں سعی بلیغ سے کام لیا۔ دیگر حضرات نے بھی اس جستجو میں اپنے قوائے فکریہ کو جنبش دینے میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھا۔ مگر رس کی وہ حقیقتِ واقعی۔ آج تک بے نقاب نہ ہوسکی۔ جس کی طرف وید و اپنشد کے اقوال اشارہ کر رہے ہیں۔ جیسا کہ رس کی حقیقت کے واضح کرنے والے "مذاہبِ ذیل" کے مطالعہ سے معلوم ہوگا:

پہلا باب

مذاہب

میمانسا شاستر کے ماہرین بھٹ لول لٹ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ محرکِ[1] اساسی کے ذریعہ سے جذبۂ محبّت پیدا ہوتا ہے، اور سامان - بہار - چاندنی سیر باغ و دیگر اشتعال انگیز چیزوں سے ہیجان میں آتا ہے - پھر اثرات کی مختلف کیفیات وحالات سے اس کا انکشاف ہوتا ہے - اس کے بعد منقلبات یعنی جذبات عارضی کے[2]

१—उक्तंहिभरतेन "विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः इति। एतद्विवृणवते। "विभावैर्ललनोद्यानादिभिरालम्बनोद्दीपनकारणैः, रत्यादिको भावो जनितः, अनुभावैः कटाक्षभुजाक्षेपप्रभृतिभिः कार्यैः, प्रतीति योग्यः कृतःव्यभिचारिभिर्निर्वेदादिभिः सहकारिभिरुपचितो मुख्यया वृत्त्या रामादावनुकार्येतद्रूपतानुसंधानान्नर्तकेऽपि प्रतीयमानो रसः" इति भट्टलोल्लटप्रभृतयः।

२—(पुणयाख्यपत्तनमुद्रितवामनाचार्य टीकासहितकाव्यप्रकाश तृतीयावृत्तेः ८७ पृष्ठे)

سے عاشق کا دل اُن وارداتِ قلبیہ کا جولان گاہ بن جاتا ہے جو کمال محبت کی دلیل ہیں۔ اس مذہب کے قائدین کا خیال ہے کہ درحقیقت تو جذبہ محبت رام وغیرہ یعنی اُس ہیرو میں ہوتا ہے جس کا ڈراما کیا جاتا ہے، مگر ایکٹر میں بھی تماشائی اس کا اعتبار کر لیتے ہیں، کیوں کہ وہ اپنے کو رام بنا کر پیش کرتا ہے اور رام ہی کے اوصافِ خصوصی ظاہر کرتا ہے۔ ایسی حالت میں وہی اعتباری جذبہ محبت، تماشائیوں کے وجدان میں واضح ہو کر رس کہلاتا ہے"۔

اس مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ جیسے کسی نے رسّی کو دیکھا اور اُسے سانپ یقین کر لیا۔ اور اس یقینی مشاہدہ نے دیکھنے والے کے دل میں ایسا خوف اور اُس کے وہ تمام لوازم پیدا کر دئے، جو واقعی سانپ کے نظارے کا اثر اور اُس کی خصوصیات ہوتے ہیں، پس ٹھیک اسی طرح تماشائیوں کا رام سمجھ کر ایکٹر کو دیکھنا اس میں سیتا کی محبت اور اُس کے تمام لوازم کا اعتبار کرا دیتا ہے۔ غرض رس ایک فرضی اعتبار ہے جو یقین کی صورت اور لباس میں ظاہر ہوتا ہے۔

نیائے شاستر (منطق) کے ماہر فاضل شری شنکک اور اُن کے مؤیدین کا مذہب

یہ مذہب کسی قدر پہلے مذہب سے کے خلاف ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ رس ایک اعتبارِ غلط صحیح ہوتا ہے۔ رام

کا ڈراما کرنے والے ایکٹر پر مثلاً تماشائی کا پہلا اعتبار صحیح تو یہ ہوتا ہے کہ یہ رام ہی ہے یا یہی رام ہے۔ دوسرا اعتبار غلط "یہ رام نہیں ہے"۔ تیسرا اعتبار مشکوک یہ رام ہے یا نہیں۔ چوتھا اعتبار مماثل و مشابہ ہوتا ہے کہ یہ رام کے مانند ہے۔ "ان چاروں اعتباروں کے بعد ان سب سے انوکھا ایک اعتبار پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ تماشائی ایکٹر کو سمجھتے ہیں کہ یہ یقیناً رام ہے" ٹھیک اسی طرح جس طرح کوئی گھوڑے کے فوٹو کو دیکھ کر اس پر گھوڑے کا خیال قائم کرے۔

سه پہلے جملہ میں لفظ یہ کے ساتھ رام کی عینیت (رامیت) کی بے تعلقی کی نفی کر کے لفظ یہ کے مشار الیہ (ایکٹر) کو رام کا عین قرار دیا گیا ہے اور دوسرے میں یہ کے علاوہ موصوفین سے صفتِ عینیت مذکورہ کی نفی کی گئی ہے۔

१—राम एवायम् अयमेवरामइति 'नरामोऽयम्' इत्यौत्तरकालिके बाधे, रामोऽयमिति रामः स्याद्वा न वायमिति रामसदृशोऽयमिति च, सम्यङ्मिथ्यासंशयसादृश्यप्रतीतिभ्यो विलक्षणाया चित्रतुरगादिन्यायेन रामोऽअयमिति प्रतिपत्त्या ग्राह्ये नटे, 'सेयं ममाङ्गेषु सुधारसच्छटा सुपूरकर्पूरशलाकिका दृशोः। मनोरथ श्रीर्मनसः शरीरिणी प्राणेश्वरी लोचनगोचरंगता ॥ इत्यादिकाव्यानुसंधानबलाच्छिक्षाभ्यासनिर्वर्तितस्वकार्यप्रकटनेन च नटेनैव प्रकाशितैः कारणकार्यसहकारिभिः कृत्रिमैरपि तथानभिमन्यमानैर्विभावादिशब्दव्यपदेश्यैः 'संयोगात् गम्यगमकभावरूपात्, अनुमीयमानोऽपि वस्तुसौन्दर्यबलाद्रसनीयत्वेनान्यानुमीयमानविलक्षणः स्थायित्वेन संभाव्यमानो रत्यादिर्भावस्तत्रासन्नपि सामाजिकानां वासनया चर्व्यमाणो रस इति श्रीशङ्कुकः। (पुण्याख्यपत्तनमुद्रितवामनाचार्य टीकासंवलितकाव्यप्रकाशतृतीयावृत्तेः ९० पृष्ठे)

لیکن اس حالت سے پھر تماشائیوں کا اوراک ترقی کرتا ہے۔ اور وہ اُس وقت جب کہ ایکٹر مناسب حرکات وسکنات کے ساتھ اپنی اُستادی کامل سے حسب ذیل رام کے جذبات کی تصویر کھینچ دیتا ہے۔" مثلاً جب وہ یہ سین دکھاتا اور اپنے جذبات کو پیش کشِ ناظرین کرتا ہے (ایک سنسکرت نظم کا ترجمہ) وہ سیتا جس کی آتشِ جدائی میں جلتے اور جس کو یاد کرتے اتنی مدت گزر گئی اور جو میرے تمام اعضا میں آبِ حیات کی بارش ہے۔ نیز جو اچھی طرح گھل مل جانے والی کافور کی سلائی کی طرح میری آنکھوں میں سمائی ہوئی ہے اور جو میری جان کی مالکہ اور تمام تمناؤں کا سرمایہ ہے وہی (سیتا) آج میرے خیال سے منتقل ہو کر میرے سامنے مجسم آگئی۔ (مگر کہاں) آہ آج تو گردشِ روزگار سے اُس شوخ چنچل اور بڑی بڑی آنکھوں والی پیاری سے میں جدا ہوں آہ بدقسمتی سے اُس کی جدائی ہی میں فوراً یہ کال (وقت یا موت) بھی آگیا، جس میں آسمان پر گھٹے اور ہر طرف متحرک بادل چھا رہے ہیں۔

یعنی ایکٹر جب اس طرح اِن جذبات اور محرک اثر اور منقلبات کا اُستادی کے ساتھ سین کھینچ دیتا ہے، تو باوجود نقلی ہونے کے بھی تماشائی اُن پر (جذبات اور محرک وغیرہ پر) نقل کا گمان نہیں کرتے اور اُنھیں جذبات مذکورہ کے ذریعہ وہ ایکٹر میں جذبۂ محبت قیاس کر لیتے ہیں اور کمال دل کشی کے باعث گہری تمنا کے ساتھ بار بار اس جذبۂ قیاسی کی غیر محدود

لذّت حاصل کرتے ہیں۔ پھر وہی جذبہ لذّت آفریں تماشائی پر متجلّی و واضح ہو کر رس بن جاتا ہے۔"

اس کو منطقی قیاس کے مطابق یوں سمجھنا چاہیئے کہ اس رام (ایکٹر) میں سیتا کی محبّت ہے۔ کیوں کہ اس میں سیتا کی محبّت سے علاقہ رکھنے والے جذبات موجود ہیں، اور جس شخص میں جس کی محبّت سے تعلق رکھنے والے جذبات پائے جاتے ہیں۔ اس میں اس کی محبّت ہونا لازمی ہے۔ پس اس (ایکٹر) میں سیتا کی محبّت ہے اور سیتا کی محبّت رام میں تھی تو یہ رام ہی ہوا۔ اور اُسی کے جذبات دکھا رہا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح کہر حقیقۃً دھواں نہیں، صرف دھوئیں کے مشابہ ہے، لیکن پھر بھی دھوئیں کی مشابہت آگ کا دھوکا دیتی ہے۔ کیوں کہ دھوئیں کے لئے آگ کا ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح حقیقی و واقعی جذبات نہ ہونے پر بھی نقلی جذبات سے اُن کے لازم یعنی جذبۂ محبّت کا قیاس ہوتا ہے اور جذبے کی کمال دل کشی کے سبب تماشائی اس سے بار بار لذّتِ وجدانی حاصل کرتے اور اس کے کُھلے ہوئے ادراک میں محو ہو جاتے ہیں۔ اس حالت میں جذبۂ محبّت رس ہو جاتا ہے۔

سانکھی فلاسفی کے ماہر بھٹ نایک کا مذہب

اُن کا خیال ہے کہ ڈراما سے تین اشخاص کا تعلق ہوتا ہے۔ ایکٹر رام و دیگر ہیرو اور تماشائی

اب غور کرو کہ رَس کا قیاس کس میں کیا جاتا ہے؟ ایکٹر میں، ہیرو میں، یا تماشائی میں۔ ایکٹر میں رَس کا قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ ڈراما کرتے وقت رام وغیرہ ہیرو کی ذات موجود نہیں ہوتی۔ پھر اُن کی مخصوص محبّت جو انھیں کی صفت ہے کیوں کر موجود ہو سکتی ہے۔ اور جب محبّت معدوم تو ایکٹر میں اس کے وجود کا قیاس کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے۔ موجود کا قیاس ہوتا ہے نہ کہ معدوم کا۔ ورنہ آسمان کے پھولوں کا بھی قیاس ہو سکے گا حالاں کہ نہیں ہوتا۔ رام و دیگر ہیرو میں بھی اس کا وجود تسلیم نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ مصنوعی جذبات حقیقۃً رام کے نہیں ہوتے۔ لہذا یہ مصنوعی جذبات، اصلی ہیرو میں کیوں کر پیدا ہو سکتے ہیں کہ اُن کے ارتقا کے بعد رس کا وجود مانا جائے۔

تماشائیوں میں بھی رَس نہیں ہوتا۔ کیوں کہ جب رام اور ایکٹر ہی میں اس کا وجود نہیں، تو تماشائیوں میں کہاں سے آجائے گا۔ بلکہ رَس سے لذّت حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ڈراما اور شاعری دو خاص قوتیں

१—नताटस्थ्येननात्मगतत्वेनरसः प्रतीयते नोत्पद्यते नाभिव्यज्यते ...पि तु काव्ये नाट्ये चाभिधातो द्वितीयेन विभावादिसाधार-...करणात्मना भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानः स्थायी सत्त्वोद्रेक-...काशानन्दमयसंविद्विश्रान्ति सतत्त्वेनभोगेन भुज्यते इतिभट्टनायकः। ...पुण्याख्यपत्तनमुद्रितवामनाचार्यटीकासंवलितकाव्यप्रकाशात्तृतीयावृत्तेः ...० पृष्ठे)

اپنے اندر رکھتی ہے۔ اوّل تعمیمی اور دوسری لذّت بخش۔

پہلی (تعمیمی) کا یہ کام (اثر) ہے کہ ڈراما سے متعلق اشخاص سے علاقہ رکھنے کے باعث مخصوص محرک وغیرہ اور جذبۂ محبّت کو، اُن کے موصوفین کے تعیّنات شخصی و خصوصی سے مجرد و منفک کرکے بطورِ جنس و نوع عمومی رنگ میں پیش کرتی ہے۔ یعنی رام کے وجود پر مطلقاً مرد کا یقین اور سیتا کی ہستی پر صرف عورت کا، اور اُن کے افعال پر صرف مرد و عورت کے افعال کا اعتبار پیدا کرا دیتی ہے۔

دُوسری قوّت (لذّت بخش) کا یہ کام ہے کہ اس خیالی محبّت کو (جو مرد و عورت کے افعال کا مفہومِ کلّی ہے) قلب کی نورانیت کے غلبے سے متجلّی کرکے تماشائیوں کے وجدان میں جلوہ گر کرتی ہے اور اس جذبے کی انتہائی لذّت چکھا دیتی ہے، اس انتہائی لذّت کا ذوق ہی تماشائیوں میں رس کا پیدا ہونا ہے۔

اہلِ بلاغت و معانی یعنی ابھنوگپت پاداچاریہ وغیرہ کا مذہب

اس گروہ کا خیال ہے کہ تماشائی ڈراما دیکھنے سے پہلے ہی عورت[1] وغیرہ

१—लोके प्रमदादिभिः स्थाय्यनुमानेऽभ्यासपाटववतां काव्ये नाट्ये च तैरेव कारणत्वादिपरिहारेण विभावनादिव्यापारवत्त्वाद लौकिकविभादिशब्दव्यवहार्यैर्ममैवैते. शत्रोरेवैते, तटस्थस्यैवैते, न

کے ذریعہ سے جذبۂ محبت (اور دیگر جذبات) کے پہچاننے میں ماہر ہوتے
ہیں، اور اس طرح یہ جذبہ پہلے ہی سے 'بصورتِ لطیف' اُن کے دل میں

ममैवैते, न शत्रोरेवैते, न तटस्थस्यैवैते, इति सम्बन्धविशेषस्वीकार-परिहारनियमानध्यवसायात् साधारण्येन प्रतीतैरभिव्यक्तः सामाजिकानां वासनात्मतया स्थितः स्थायी रत्यादिको नियतप्रमातृगतत्वेन स्थितोऽपि साधारणोपायबलात् तत्कालविगलितपरिमितप्रमातृ-भाववशोन्मिषितवेद्यान्तरसंपर्कशून्यापरिमितभावेन प्रमात्रा, सकल-सहृदयसंवादभाजा साधारण्येन, स्वाकार इवाभिन्नोऽपि गोचरी-कृतश्चर्व्यमाणतैकप्राणो विभावादिजीवितावधिः पानकरसन्यायेन चर्व्य-माणः पुर इव परिस्फुरन् हृदयमिव प्रविशन् सर्वाङ्गीणमिवा-लिङ्गन् अन्यत् सर्वमिव तिरोदधत् ब्रह्मास्वादमिवानुभावयन् अलौकिकचमत्कारकारी शृङ्गारादिको, रसः। स च न कार्यः। विभावादिविनाशेऽपि तस्य संभवप्रसङ्गात्। नापि ज्ञाप्यः सिद्धस्य तस्यासंभवात् अपि तु विभावादिभिर्व्यञ्जितश्चर्वणीयः कारक-ज्ञापकाभ्यामन्यत् क्व दृष्टमिति चेत्, न क्वचिद्दृष्टमित्यलौकिकसिद्धे-र्भूषणमेतन्न दूषणम्। चर्वणानिष्पत्त्या तस्य निष्पत्तिरुपचरितेति-कार्योऽप्युच्यताम्। लौकिकप्रत्यक्षादिप्रमाणताटस्थ्यावबोधशालि-मितयोगिज्ञानवेद्यान्तरसंस्पर्शरहितस्वात्ममात्रपर्यवसितपरिमितेतरयो-गिसंवेदनविलक्षणलोकोत्तरस्वसंवेदनगोचर इति प्रत्येयोऽप्यभिधीय-ताम्। तद्ग्राहकं च न निर्विकल्पकं, विभावादिपरामर्श प्रधानत्वात्। नापि सविकल्पकं, चर्व्यमाणस्यालौकिकानन्दमयस्य स्वसंवेदनसिद्ध-त्वात्। उभयाभावस्वरूपस्य चोभयात्मकत्वमपि पूर्ववल्लोकोत्तरतामेव गमयति, न तु विरोधमिति श्रीमदाचार्याभिनवगुप्तपादाः॥ (पुण्याख्य-पत्तनमुद्रितवामनाचार्यटीकासंवलितकाव्यप्रकाशतृतीयावृत्तेः ९१ पृष्ठा-दारभ्यतेऽयंमतः)

موجود ہوتا ہے۔ پھر ایکٹر ڈراما میں اس جذبہ کو اس طرح دکھاتا ہے اور اس کمال کے ساتھ عورت و مرد کے جذبات و دیگر رس کے ذرائع کو پیش کرتا ہے کہ تماشائیوں پر ایک حالتِ تحیّر طاری ہو جاتی ہے۔ وہ نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ میرے ہی جذبات ہیں اور نہ یہ کہ مخالف (دشمن) کے ہیں' یا مخالف کے نہیں۔ اور نہ یہ اعتبار کر سکتے ہیں کہ کسی بیگانہ کے ہیں' اور نہ یہ کہ اُس کے نہیں' آخر میں ایک عالمگیر کیفیت پیدا ہوتی ہے جو اس نقلی جذبے کا اثر ہوتی ہے۔ یعنی جذبۂ محبّت اور اُس کے ذرائع حسبِ تفصیل مذہب سابق تعلقِ شخصی و تعیّن خصوصی سے مجرد و منفک معلوم ہونے لگتے ہیں اور وہی جذبۂ محبت اُبھر کر اور متجلّی ہو کر ادراک میں آجاتا ہے جو تماشائیوں کے دل میں بصورت لطیف پہلے سے موجود تھا۔ (گویا مذکورۂ بالا عمومیت و تحیّر و انفکاک کی وجہ سے محرّک وغیرہ کو اپنا جاننے کے سبب تماشائیوں کے جذبۂ لطیف میں ایک تموّج اور اُبھار پیدا ہو جاتا ہے اور اُن کا جذبہ اُس پیمانہ پر پہنچ جاتا ہے جب کہ وہ واقعی اپنی محبوبہ سے باتیں کرتے اور اُس کی اداؤں سے کھیلتے ہوئے اُس کے دریائے حُسن کی لہروں کا تماشا دیکھتے ہیں) پھر یہی متجلّی اور واضح انتہائی حد پر پہنچا ہوا جذبہ' تماشائی کے ادراک میں اس طرح آتا ہے کہ ایک محویتِ عظیم پیدا کر دیتا ہے اور اس حالت میں خیال بھی نہیں آتا کہ یہ جذبہ میرا ہے یا کسی دوسرے ہیرو کا۔ توجہ صرف اسی جذبے کے

ادراک میں محو ہو جاتی ہے۔ اور اس جذبے کے سوا دیگر تمام نقوشِ معلومات کالعدم ہو جاتے ہیں۔ اس حالت میں وہ جذبہ، جس کی حقیقت، صرف ایک غیر محدود لذت ہوتی ہے اور جس کا قیام محرک وغیرہ کے وجود تک رہتا ہے۔ مختلف اجزاء سے بنے ہوئے شربت کی طرح ہر جزو سے ایک نرالی لذت چکھاتا ہے اور برملا سامنے محسوس ہوتا ہوا، دل و دماغ میں سماتا ہوا، تمام فضا میں چھا جاتا ہے۔ اور مثل تجلی ذات (خدا) کے لذت دیتا ہے اور لامحدود وجدانی مسرت بن کر اپنے ذرائع کے سوا تمام معلومات کو مٹا دیتا ہے۔ پھر اس درجہ پر پہنچا ہوا جذبہ ادراکِ وجدانی میں جلوہ گر ہو کر لفظ رس سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، کہ بھرت منی کا قول ہے کہ محرک وغیرہ کے ملنے سے رس پیدا ہوتا ہے۔ جس سے محرک اور اُن کے معاونین کا رس کی علت ہونا ظاہر ہے۔ تو کیا وہ اُس کی علتِ مادی (اجزائے ترکیبی) ہیں، یعنی اُن کے مرکب کا نام رس ہے، یا علتِ مظہرہ و مُعلِمہ (معلوم کرانے والی علت) جس کے سبب سے رس کا ادراک ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ محرک اور اُس کے معاونین رس کی علتِ مادی نہیں ہیں کیوں کہ اُن کے مٹنے کے بعد بھی رس کا وجود باقی رہ سکتا ہے۔ اور علتِ مادی اور اجزائے ترکیبی کے فنا ہو جانے پر معلول و مرکب کا وجود نہیں رہتا۔ اسی طرح وہ رس کی علتِ مظہرہ

بھی نہیں۔ کیوں کہ جو چیز پہلے سے موجود ہی نہیں۔ اُسے محرّک اور اُس کے معاذین کیوں کر معلوم کرا سکتے ہیں۔ وجود میں آئی ہوئی شئے ہی روشنی و دیگر ذرائع سے معلوم کرائی جاتی ہے نہ کہ وجود میں آتی ہوئی۔ اور ظاہر ہے کہ جذبۂ لطیف محرّک اور اُس کے معاذین کی ذریعہ سے اُن کے ساتھ ہی ساتھ متجلّی ہو کر رَس کہلاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب محرّک وغیرہ نہ رَس کی علّت مادی ہیں، نہ علّت مظہرہ، تو وہ کیسی علّت اور کیوں کر ہیں، تو جواب یہ ہے کہ جذبۂ لطیف کو اپنے وجود کے ساتھ ہی ساتھ واضح اور متجلّی کر دیتے ہیں یہی اُن کا علّت ہونا ہے اور چوں کہ رَس ایک انوکھی چیز ہے اس لئے اس کی یہ علّت بھی ایک نرالی علت ہے۔

رَس کا پیدا ہونا رَس کی لذّت کا پیدا ہونا ہے۔ مجازاً کہتے ہیں رَس پیدا ہوا، اس لحاظ سے اُسے معلول بھی کہہ سکتے ہیں۔ علم کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) علم مادّی (جو مادّی ذرائع اور دلائل سے حاصل ہو)، (۲) سالک مبتدی کا علم کشفی (۳) سالکِ کامل کا علم ذاتِ الٰہی۔ لیکن رَس کا علم ان تینوں سے بالکل علیحدہ، انوکھا اور آپ ہی اپنی مثال ہے، نیز اس کے معلوم کرانے کے لئے صرف اسی کا علم مشعل راہ ہوتا ہے اس لئے رَس کو معلوم بھی کہا جا سکتا ہے

رَس کا ادراک کرانے والا علم، علم مطلق نہیں ہے کیوں کہ اس کا جزوِ اعظم محرّک وغیرہ کا تعلق ہے اور علم مقیّد بھی نہیں کیوں کہ نرالی لذّتِ ادراک

بن جانے کے بعد یہ (رس) اپنے آپ ہی ادراک میں آتا ہے۔ اس کے
علم کا مطلق اور مقید دونوں سے جدا گانہ اور دونوں سے متصف ہونا
رس کی ندرت (انوکھے پن) کو ثابت کرتا ہے نہ کہ تعارض کو۔"

بعض[1] لوگ کہتے ہیں کہ محرک۔ اثر اور منقلبات کے مجموعہ کو رس کہتے
ایک[2] جماعتِ کثیر کا خیال ہے کہ محرک۔ اثر اور منقلبات میں جو نمایاں
اور ممتاز طور پر متجلی اور حیرت انگیز ہوتا ہے وہی رس ہے۔
بعض[3] کی رائے ہے کہ خصوصیات و تعینات شخصی سے مجرد و معرا
محرک ہی رس ہے۔
دوسرے[4] لوگ کہتے ہیں کہ تعینات شخصی سے مجرد اثر رس ہے۔
ان[5] کے علاوہ ایک گروہ کا خیال ہے کہ خصوصیات شخصی سے منفک
و مجرد منقلب رس کی شکل میں منتقل ہو جاتا ہے۔

---

१ – विभावादयस्त्रयः समुदितारसाः इति कतिपये ।

२ – त्रिषु य एवचमत्कारी स एव रसः॥ (निर्णयसागरयन्त्रालय
द्रिततृतीयसंस्करणरसगङ्गाधरस्य २८ पृष्ठे. तत्रैवमुद्रितध्वन्या-
कद्वितीयावृत्तेः ६९ पृष्ठे टीकायामयं विषयः समुपलभ्यते)

३—भाव्यमानो विभाव, एव रसः ' इत्यन्ये ।

४—अनुभावस्तथा इतीतरे '

५—व्यभिचार्येवतथापरिणमति इतिकेचित् । (निर्णयसागर
यालयमुद्रिततृतीयसंस्करणरसगङ्गाधरस्य २८ पृष्ठे)

زمانۂ[1] حاضرہ کے فاضلین کا خیال ہے کہ محرک۔ اثر اور منقلبات جب ایک خاص ادراک کے تحت میں آپس میں ملتے ہیں، تو رس پیدا ہوتا ہے اس مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح دور سے نظر آنے والا سیپ کا ٹکڑا فریب نظر کی وجہ سے دیکھنے والے کو چاندی معلوم ہوتا ہے۔ اُسی طرح شاعری میں شاعر، ڈراما میں ایکٹر، جب محرک اثر اور منقلبات کو پیش کش ناظرین کرتا ہے، تو تماشائی دشینت وغیرہ اصلی ہیرو مین شکنتلا کی محبت کا ادراک کرنے لگتے ہیں، پھر صلاحیت قلبی یا ذوق شناسی سے اُبھلے ہوئے ادراکِ بہیم کی قدرت سے اُن کی (تماشائیوں کی) ہستی میں جو دشینت کی مصنوعی عینیت سے چھپ گئی ہے شکنتلا وغیرہ کی محبت سیپ میں چاندی کے مانند چمک کر رس کہلاتی ہے۔"

१—नव्यास्तु 'काव्येमाट्ये च कविनानटेन च प्रकाशितेषु विभावादिषु, व्यञ्जनव्यापारेण दुष्यन्तादौ शकुन्तलादिरतौ गृहीताया मनन्तरं च सहृदयतोल्लासितस्य भावनाविशेषरूपस्य दोषस्य महिम्ना कल्पितदुष्यन्तत्वावच्छादिते स्वात्मन्यज्ञानावच्छिन्ने शुक्तिकाशकल इव रजतखण्डः समुत्पद्यमानोऽनिर्वचनीयः साक्षिभास्यशकुन्तलादिविषयकरत्यादिरेव रसः। (निर्णयसागरयन्त्रालयमुद्रित तृतीयसंस्करणरसगंगाधरस्य २५ पृष्ठे।)

بعض[1] لوگ کہتے ہیں کہ محبّت و دیگر جذبات کو محیط اور حجابات سے پا
روح رس کہلاتی ہے۔

---

१ — वस्तुतस्तु वक्ष्यमाणश्रुतिस्वारस्येन रत्याद्यवच्छिन्ना भग्नावरणा देव रसः । (निर्णयसागरयन्त्रालयमुद्रिततृतीयसंस्करणरसगंगा-रस्य २९ पृष्ठस्य तृतीय पङ्क्तिरारभ्यते)

دوسرا باب

تنقیدِ مذاہب اور اظہارِ حقیقت

مذہب اوّل کی رو سے رس حقیقتاً ہیرو میں ہوتا ہے۔ اور ایکٹر میں فرض کرلیا جاتا ہے مگر تماشائی اس کے وجود سے قطعاً خالی ہوتے ہیں۔ اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس صورت میں تماشائیوں کو رس کی لذت کاملہ اور وجدانی تجلّی سے محروم رہنا چاہیئے کیوں کہ رام وغیرہ اصلی ہیرو کے وجدان میں مخفی و مرکوز رس کی لذّت کو اُن سے (رام وغیرہ سے) بعید و مغائر تماشائی کیوں کر حاصل کرسکتے ہیں؛ اور یہ امر (تماشائیوں کا رس کی لذّتِ کاملہ سے محروم رہنا) خلافِ واقعہ ہے۔ کیوں کہ تجربہ بتاتا ہے کہ رس اپنے ادراک کے وقت تماشائیوں کی رگ وپے میں پیوست اور وجدان میں جاری و ساری معلوم ہوتا ہے۔ لہذا یہ مذہب رس کی حقیقت کی صحیح توضیح کرنے سے قاصر ہے۔

سطورِ بالا سے یہ امر واضح ہوگیا کہ رس ایکٹر یا ہیرو میں نہیں ہو سکتا بلکہ وہ تماشائیوں کے اندر ہوتا ہے۔ اس سے صاف طور پر ظاہر ہو رہا ہے

کہ رس کا وجود تماشائیوں کی ہستی میں، ایک ایسی مضمر اور مخفی حقیقت ہے جو اپنے مناسب حرکات و سکنات کا سین پیش آجاتے پر ناظرین کے وجدان میں متحرک اور متجلی ہو کر محسوس ہونے لگتا ہے۔

دوسرے مذہب کی رو سے ایکٹر میں ہیرو (جس کا ڈراما کھیلا جا رہا ہے) کی محبت کو بذریعہ اسکے مصنوعی و نمائشی جذبات (جن کو ایکٹر پیش کر رہا ہے) کے قیاس کیا گیا ہے اور اسی قیاسی محبت کو رس ٹھرایا ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہے کہ جو علم بذریعہ حواس حاصل ہوا ہو، وہی متجلی اور لذت آفریں ہوتا ہے، نہ کہ علم قیاسی، لہذا یہ مذہب بھی اس تجلی اور لذت کی وضاحت کرنے سے قاصر ہے جو حقیقتاً رس سے لذت اندوز ہوتے وقت ناظرین محسوس کرتے ہیں۔ علاوہ اس کے اہل دل حضرات کو اپنے دل میں جو حظ (رس) حاصل ہوتا ہے اُسے بذریعہ قیاس ثابت کرنا مناسب بھی نہیں ہے، کیوں کہ اگر اپنے قلب کے حالات اپنے ہی اوپر بذریعہ قیاس ظاہر ہوں، تو وہ بداہتاً کس پر ظاہر ہوں گے۔ رس عین علم ہے اور اپنا علم ہمیشہ اپنے لئے بدیہی ہوتا ہے نہ کہ قیاسی، جب رس قیاسی چیز نہیں ہے اور محرک اور اُس کے متعلقین کے دیکھنے کے ساتھ ساتھ ناظرین کے وجدان میں خود بخود منکشف ہونے لگتا ہے، تو سوائے اس کے اور کوئی چارہ نہیں کہ رس کو ایک ایسی پوشیدہ حقیقت تسلیم کیا جائے جو ہمیشہ تماشائیوں کے اندر

سے وابستہ رہتی ہے اور جب محرک وغیرہ کا نظارہ ناظرین کی توجہ کو دوسرے معلومات کی طرف سے ہٹا کر اس حقیقت کے ادراک کی طرف موڑ دیتا ہے تو خود بخود اس کا ادراک ہونے لگتا ہے کیوں کہ اس وقت خیالات مادّیہ کے اس پردہ کو محرک اور اُس کے معاونین کے نظارے نے اٹھا دیا ہے جو رس کی حقیقت کو نقاب بن کر چھپا رہا تھا۔ مقصد یہ ہے کہ جب تماشائیوں کا اندرونی اور باطنی ادراک بیدار اور برسرِ کار ہو جاتا ہے اور ظاہری اور مادی ادراک مردہ اور معطل رہ جاتا ہے تو رس کی حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ چنانچہ ڈراما دیکھتے وقت تماشائیوں کے اندرونی ادراک کے برسرِ کار آنے اور ظاہری و مادّی ادراک کے معطل و مردہ ہونے کا پتہ یہ (دوسرا) مذہب بھی دے رہا ہے یعنی اس مذہب میں تسلیم کیا گیا ہے کہ جب ایکٹر ہیرو مثلاً رام کی شکل بن کر اسٹیج پر آتا ہے تو تماشائیوں کا اس مصنوعی رام پر رام ہونے کا اعتبار تو ہوتا ہے لیکن اُن کا ایکٹر کو رام اعتبار کر لینے کا علم، علم کی دوسری تمام قسموں سے ایک جداگانہ حیثیت رکھتا ہے یعنی شاعری و ڈراما کے علاوہ اگر کوئی کسی کو رام سمجھے گا تو اس کا یہ سمجھنا چار حیثیتوں سے خالی نہیں ہو سکتا، یا تو اس کو صحیح طور پر رام سمجھے گا یا غلط یا مشکوک یا مشابہ طور پر۔ اگر وہ صحیح طور پر رام سمجھے گا تو اس کے قلب میں اس وقت یہ مفہوم ہو گا کہ یہ واقعی طور پر رام ہے اگر غلط طور پر سمجھیگا، تو اُس کے قلب میں بجائے رام کی واقفیت کے یہ مفہوم

ہوگا کہ یہ واقعی طور پر رام نہیں ہے اور اگر اُسے شک پیدا ہو گیا ہے تو اس کے بجائے اس کے دل میں یہ مفہوم ہوگا کہ یہ رام ہے یا نہیں، نیز اگر چوتھی صورت ہوگی تو یہ مفہوم پیدا ہوگا کہ یہ رام کے مشابہ ہے۔

سطورِ بالا سے واضح ہو گیا کہ کسی کو رام سمجھنا مذکورالصدر چار حیثیتوں سے خالی نہیں ہو سکتا، مگر تماشائی ایکٹر کو اس طرح پر رام سمجھتے ہیں جس طرح گھوڑے کے فوٹو کو دیکھ کر اس پر گھوڑے کا خیال آجائے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت مذکورۂ بالا چار صورتوں سے ایک جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔

اس مقام پر یہ امر قابلِ غور ہے کہ تماشائیوں کو ایکٹر کا رام سمجھنا کیا ذاتی طور پر کوئی ایسی ممانعت اپنے اندر رکھتا ہے جس کی وجہ سے وہ ان حیثیتوں میں سے کسی کے تحت میں نہیں آسکتا۔ یا یہ کہ حسب تحریر بالا حیثیات مذکورہ کی بنا دراداراک ظاہری کی معطل و کالعدم ہو جانے کے ساتھ ہی ساتھ یہ حیثیتیں بھی تماشائی کے ذہن سے منفک ونظرانداز ہو جاتی ہیں اور اس کے بعد چونکہ اندرونی ادراک کی بیداری کے زیرِ اثر تماشائی اس کی لذّت میں محو ہو جاتے ہیں لہٰذا ان غیر متعلق حیثیات سے اُنھیں اس وقت کوئی سروکار ہی نہیں ہوتا کہ ان کی طرف متوجہ ہو کر انھیں اپنے علم پر حائد کریں، اس وجہ سے اُن کا علم جہاں تک اُن کے ذہن کا تعلق ہے ان حیثیات کے تحت میں نہیں آتا۔

یقیناً پہلی صورت نہیں ہو سکتی کیوں کہ حقیقتہً ادراک ظاہری اور مادی کے زیر اثر غور کرنے پر تماشائیوں کے علم مذکور کا حیثیاتِ اربعہ سے جدا ہونا تو درکنار بلکہ اس امر کے ثبوت میں جو گھوڑے کے فوٹو کی مثال دی گئی ہے وہ خود بھی ان حیثیات کی قید سے آزاد نہیں ہو سکتی اگر حیثیاتِ مذکورہ کے نقطۂ نظر سے اسے دیکھا جائے یعنی یہ ممکن ہی نہیں کہ ایک منطقی ادراک میں ڈوبا ہوا شخص گھوڑے کے فوٹو پر گھوڑے کے خیال کے علم کو، صحیح۔ غلط۔ مشکوک اور مشابہ میں سے کسی نہ کسی حیثیت کے تحت میں نہ داخل کر دے کیا حس پر اندرونی ادراک مسلط نہیں ہو گیا ہے؟ اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ فوٹو کو دیکھ کر جو گھوڑے کا خیال پیدا ہوتا ہے اس کو کہہ دے کہ یہ خیال نہ صحیح ہے نہ غلط اور نہ مشکوک و مشابہ، ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اب صرف دوسری صورت رہ گئی لہٰذا صاف طور پر ظاہر ہو گیا کہ اصل میں رَس کے ادراک کے وقت تماشائیوں پر اندرونی ادراک کا دَور چھا جاتا ہے اور چون و چرا کا سرمایۂ ناز یعنی اُن کا ظاہری و مادی ادراک معطل و کالعدم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ان حیثیات کی طرف اس وقت توجہ ہی نہیں ہوتی ہے۔

تیسرے مذہب کے بانی بھٹ نائک یہ کہتے ہیں کہ شاعری اور ڈراما میں سے ہر ایک کے الفاظ میں دو خاص قوتیں ہوتی ہیں۔ تعمیمی۔ لذت بخش پہلی قوت کا کام یہ ہے کہ ہیرو کے مصنوعی (ایکٹر کے بنائے ہوئے) و

مخصوص (خاص ہیرو اور ہیروئن کی محبت پر مبنی) جذبہ اور حرکات و سکنات کو اُن کے حصۂ خصوصی سے جدا کر کے اس طرح ناظرین کے وجدان میں جلوہ گر کر دے، کہ تماشائی اُن کو محض مرد و عورت کا جذبہ اور اُن کے حرکات و سکنات سمجھنے لگیں۔ اس کے بعد دوسری قوت یہ عمل کرتی ہے کہ اس خصوصیات شخصی سے منزّہ جذبہ کو ایک ایسے انکشاف کے ذریعہ سے منکشف کر دے جس میں تماشائی پر مسلّط اس کی نورانیت قلبی کی تجلیات مسرّتِ محض بن کر لہرانے لگتی ہیں، ایسی حالت میں منکشف جذبہ مذکور رَس کہلاتا ہے۔ اس مذہب پر زمانۂ قدیم سے مقلّدانہ طور پر یہ اعتراض چلا آتا ہے کہ جن لفظی قوتوں کو اس مذہب میں رس سے لذّت اندوز ہونے کا سبب قرار دیا گیا ہے اُن کے وجود کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ میں اس امر کو واضح کرنا چاہتا ہوں کہ یہ اعتراض کہاں تک حقیقت پر مبنی ہے۔

اس واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ شاعری کے مطالعہ اور ڈراما کے نظارے کے وقت جذبہ اور محرّک وغیرہ کی حیثیتِ خصوصی اُڑ جاتی ہے جیسا کہ مذہب چہارم میں بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ یہ انفکاکِ خصوصیت شاعری اور ڈراما کی لفظی قوت کے اثر سے ہوتا ہے، یا کسی اور شے کی وجہ سے اس امر کو سمجھنے کے لئے ہم کو وجود شاعری کی حقیقت پر غور کرنا چاہئے۔ شاعری اس کا نام نہیں ہے کہ کسی شخص کے واقعات اور حالات کو معلوم

کرکے اُن کو بحیثیت واقعہ من وعن لکھ دیا جائے (یہ تو مورّخی ہی) بلکہ شاعری کے لئے ضروری ہو کہ جن واقعات اور جذبات کا بیان مقصود ہے۔ اُن کو شاعر بذریعہ تخیّل (قوتِ خیالی وارادی) پہلے اپنے قلب پر وارد وطاری کرے پھر ان (جن واقعات اور جذبات کو شاعر نے اپنے قلب پر طاری کیا ہے) میں مستغرق اور محو ہو کر ایسے الفاظ اور بندشیں تلاش کرے جن سے مربوط اور وابستہ ہو کر جذبات اور واقعاتِ مذکور سامعین کے قلب پر اُسی طرح طاری ہو جائیں جس طرح قلبِ شاعر پر طاری ہوئے تھے۔ غرض موزوں اور مناسب الفاظ کے ساتھ شاعر کی وارداتِ قلبیہ کانوں کے ذریعہ سامعین کے قلب میں اُتر کر کہیں موسمِ بہار کا لطف دکھاتی ہیں، کہیں چمنستان میں بلبلوں کی نغمہ سرائی کا سین کھینچتی ہیں، کہیں صاف ستھری اور دلکش چاندنی میں عاشق ومعشوق کے پُرکیف دیدار کی جلوہ نمائی کرتی ہیں، کہیں چشم وابرو کے اشاروں اور دزدیدہ نگاہی کے ذریعہ سے پردۂ دل میں مخفی رازِ محبّت عالمِ آشکار کرتی ہیں۔ کبھی اُن کے (شاعر کی وارداتِ قلبیہ کے) اثر سے خیالی اور ذہنی تصویریں، جیتی جاگتی صورتوں کی مانند میدانِ جنگ میں صف آرائیاں کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ کبھی چاند کی روشنی سے قلب منوّر ہو جاتا ہے کبھی دریا کی روانی دل ودماغ کو تازہ کر دیتی ہے کبھی کوہ کنی اور صحرانوردی کا بیان، ناظرین کے ذہن سے فرہاد اور مجنوں کو نکال کر اُن سے لیلیٰ وشیریں

کے حسن کی داستانیں کہلاتا ہے۔

غرض شاعری اور ڈراما کی مدد سے ناظرین کے ذہن میں ایک نئی دنیا نمودار ہو جاتی ہے یعنی جس طرح عالم خواب اور بیداری کی چیزیں اپنی اصلیت اور واقعیت کا یقین دلا کر ناظرین کو اپنے رنج و غم کے اثرات سے متاثر کر دیتی ہیں اسی طرح اس تیسری (شاعری) دنیا کی چیزیں ناظرین کے سامنے واقعی موجود ہو کر انھیں اپنے اثرات سے متاثر کر دیتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ناظرین کے دل میں شاعری سے لطف اندوز ہوتے وقت جو رام وغیرہ ہیرو کی ہستیاں اور اُن کے حرکات و سکنات، جلوہ آرائیاں کرتے ہوئے موجود معلوم ہوتے ہیں اُن کا ہر ہر جز تماشائی کے ذہن سے بنا ہوا ہوتا ہے، لہذا تماشائی اُن کو خارجی رام اور اُن کی حرکات و سکنات کیسے سمجھ سکتے ہیں، کیوں کہ وہ اپنے ذہن سے ساختہ و پرداختہ چیز کو غیر کی کہنے کے عادی ہی نہیں ہیں، اور نہ حقیقتًہ وہ غیر کی ہوتی ہے، اور اب جب کہ وہ چیزیں غیر (خارجی رام اور دیگر ہیرو) کی نہ رہیں تو ظاہر ہے کہ خصوصیت اُڑ گئی اور اُس کے بجائے ایک نرالا، وجدانی، عالمگیر (وحدت نما) احساس تماشائیوں پر طاری ہو گیا۔

سطورِ بالا کے مطابق انفکاکِ خصوصیت کا اصلی سبب اشیائے شاعری کے وجود کا ذہنی و مصنوعی ہونا ہے، اور چوں کہ ناظرین کے ذہن میں اشیائے مذکور

الفاظ و تخیل (ناظرین و شاعر کی قوتِ خیالی و ارادی) کے ذریعہ سے وجود پذیر ہوتی ہیں اس وجہ سے الفاظ اور تخیل کو بھی انفکاکِ خصوصیت کا سبب بعید قرار دیا جا سکتا ہے، لہذا یہ کہنا کہ قوتِ تعمیمی کا کوئی ثبوت نہیں، درست نہیں ہے لیکن اس مذہب کے بانیوں کا یہ قول "کہ تماشائی پر مسلط نورانیت قلبی کی تجلیات مسرّتِ محض بن کر لہرانے لگتی ہیں" صاف طور پر ظاہر کر رہا ہے کہ مسرّت کا اصلی باعث قلبی (روحی) نورانیت ہے نہ کہ جذبۂ مستقلہ، اور جب یہ صورت ہے تو پھر خصوصیات سے منفک جذبہ کی لذّت لی جاتی ہے"۔ اُن کے اس قول کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے کیوں کہ رس کی حقیقت مسرّتِ محض تو نورانیت قلبی ہی کے ذریعہ سے حاصل ہوگئی اور اسی کے لئے سارا بکھیڑا کیا گیا تھا لہذا یہ مذہب بھی نقص سے خالی نہیں ہے۔

مذہبِ چہارم میں یہ کہا گیا ہے کہ تماشائیوں کے دل میں پوشیدہ جذبہ محرک وغیرہ سے مل کر رس کی شکل میں منتقل ہو جاتا ہے۔ دیگر مذاہب میں رس کا وجود تماشائیوں کی ہستی سے باہر تسلیم کیا گیا تھا لہذا ان پر یہ اعتراض تھا کہ رس ایک جذباتی چیز ہے اور وجدانی تجربہ اس بات کی شہادت دے رہا ہے کہ رس سے مثل اپنے اندرونی جذبات کے لذّت ملتی ہے، اس لئے اس کو تماشائیوں کے اندر ہونا چاہیے۔ نیز اُسے تماشائیوں سے باہر ماننا رس کی حقیقت سے اغماض کرنا ہے۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے چوتھا مذہب

ضرور بہتر تھا اگر وہ صحیح بھی ہوتا ۔ مگر وہ بہ وجوہ ذیل صحیح نہیں ہے:

۱ ۔ جذبہ پوشیدہ کا محرّک اثر اور منقلبات سے مل کر رس کی شکل بدل لینا ایک دعویٰ ہے جس کا کوئی ثبوت اس مذہب میں نہیں دیا گیا۔

۲ ۔ یہ دعویٰ ان اقوال وید (شرتیوں) کے خلاف ہے جن میں خدا کو رس کہہ کر ایک فلسفیانہ نکتہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔

۳ ۔ اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو رحم اور اس کے مماثل رسوں پر مشتمل دیگر مذاہب کے "ان میں تکلیف دہ مضامین کا بیان ہوتا ہے اس وجہ سے یہ رس نہیں ہو سکتے کیوں کہ رس میں صرف مسرت ہی مسرت ہوتی ہے" یہ اعتراض قائم رہتا ہے ۔ لہٰذا یہ مذہب بھی موزوں نہیں معلوم ہوتا! ور واقعہ یہ ہے کہ جذبہ پوشیدہ رکھنے والے تماشائیوں کو محرّک اور اس کے معاونین دیکھنے کے بعد ہی رس کی لذّت حاصل ہو جاتی ہے ۔ اور ان چار (جذبۂ پوشیدہ ۔ محرّک ۔ اثر اور منقلبات) چیزوں کے علاوہ اُس وقت (رس کی لذّت حاصل کرتے وقت) بادی النظر میں کوئی چیز موجود نہیں ہوتی ہے جس کو رس کا سبب قرار دیا جائے' لہٰذا چوتھے مذہب والوں نے مغالطہ میں پڑکر یہ خیال قائم کیا کہ جذبۂ پوشیدہ' محرّک اور دیگر معاونین سے مل کر رس کی شکل میں بدل جاتا ہے ۔

اب رس سے حصول لذّت کے اصلی اور اہم سبب پر غور کیجئے ۔ دراصل

تماشائی کے سوئے ہوئے احساسِ باطنی میں بیداری پیدا ہو جانا رس سے لذّت اندوز ہونے کا باعث ہی۔ مقصد یہ ہے کہ از روئے ویدانت فلاسفی خدا (باطن انسان) نے اپنے علم میں موجود خیالی دنیا کو بذریعہ قدرت (کمال بازی گری) کچھ کا کچھ کر دکھایا۔ یعنی خیالی دنیا کو ہمارے اعتبار سے واقعی کر دیا، لہٰذا کچھ کا کچھ کر دکھانے والے (اپنے کو رام و دیگر ہیرو بنا کر پیش کرنے والے) ایکٹر کو دیکھ کر تماشائیوں کا خوابیدہ احساسِ باطنی بیدار ہو جاتا ہی، جس کی وجہ سے اُن کی چشمِ وجدان اپنے باطن (خدا) کی طرف متوجہ ہو جاتی ہی اور خدا چوں کہ مسرّتِ محض ہی اس وجہ سے تماشائی مسرّتِ وجدانی میں، چور ہو جاتے ہیں جس کی تشریح مکمل طور پر آگے آئیگی اور یہ بھی ظاہر کیا جائے گا کہ رحم و دیگر رس باوجود تکلیف دہ مضامین پر مشتمل ہونے کے کیوں تکلیف دہ نہیں ہوتے۔

اب رہا چوتھے مذہب کی صحت کے متعلق جنابِ محترم ڈاکٹر گنگا ناتھ جھا صاحب کا یہ خیال کہ "جن[۱] لوگوں میں رجحان (جذبۂ پوشیدہ) نہیں ہوتا ہی وہ ناٹک اور شاعری میں رس کی لذّت سے محروم رہتے ہیں"۔ مقصد یہ ہے کہ رجحان (جذبۂ پوشیدہ) ہی رس بنتا ہی۔ لہٰذا جن میں رجحان نہیں ہے ان تماشائیوں کو رس کی لذّت سے محروم ہونا چاہیئے، کیوں کہ ان

---

[۱] (کاوی پرکاش کا انگریزی ترجمہ مطبوعہ انڈین پریس الہ آباد مترجمہ ڈاکٹر گنگا ناتھ جھا صفحہ ۵۸)

میں رجحان ہی نہ تھا جو رس بنتا اور رس بننے کے بعد اس کی لذت حاصل ہوتی، تو یہ خیال، تو اس وقت درست ہو سکتا تھا جب یہ ثابت کر دیا جاتا کہ رس کی لذت حاصل ہونے میں رجحان کی ضرورت، صرف رس کی علتِ مادی بننے کے لئے ہے، اور کسی وجہ سے نہیں، مگر میں دکھانا چاہتا ہوں کہ رس کی لذت حاصل ہونے میں بھاونا یا ادراکِ پیہم (مضامین رس پر ڈراما دیکھتے وقت مسلسل کلی توجہ مبذول کرنا) کی بھی سخت ضرورت ائمہ فن نے تسلیم کی ہے اور وہ بغیر رجحان کے نہیں پیدا ہو سکتا، لہذا یہ صحیح ہے کہ جن تماشائیوں میں رجحان نہیں ہوتا وہ رس سے لذت اندوز نہیں ہو سکتے۔ مگر یہ صحیح نہیں کہ رجحان ہی رس کی شکل میں منتقل ہو جاتا ہے۔ دوسرے تیسرے اور چوتھے مذہب میں ایک ہی قسم کے حسب ذیل تین خیالات ظاہر کئے گئے ہیں:

اوّل رس کے ادراک کے وقت تماشائیوں کا ایکٹر کے متعلق جس قسم کا علم ہوتا ہے وہ حیثیاتِ اربعہ سے ایک جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔

دوم۔ محرک وغیرہ اپنی خصوصیات سے منزّہ ہو کر ایک عمومی پیرائے میں محسوس ہونے لگتے ہیں۔

سوم۔ یہ (محرک وغیرہ) میرے غیر یا بیگانے میں سے کسی کے ہیں یا نہیں اس امر کے غیر فیصل ہونے کی وجہ سے عمومی حیثیت میں جلوہ گر نظر آتے ہیں۔

دوسرے اور تیسرے مذہب کے تنقید کے آخری حصّہ اور چوتھے مذہب کی حقیقت پر غور کرنے سے صاف طور پر ظاہر ہوجاتا ہے، کہ رس کے ادراک کے وقت یہ مادّی ادراک مردہ ہوکر وحدت نما یا عالمگیر باطنی ادراک تماشائیوں پر مسلّط ہوجاتا ہے، جو مذکورۂ بالا تینوں خیالات کا بنیادی سبب ہے اور چوں کہ اس وحدت نما احساس کی وجہ سے یہ تینوں خیالات پیدا ہوتے ہیں اسی وجہ سے ان میں ایک ہمہ گیری (میرے ہیں یا نہیں، یہ غلط ہے یا صحیح اس قسم کی خصوصیات سے منزّہ شان) کی شان مشترکہ طور پر پائی جاتی ہے۔

تینوں مذاہب میں ایک ہی قسم کے مندرجۂ بالا تین خیالات کے پائے جانے سے درپردہ اس امر کی بھی تائید ہوتی ہے کہ رس سے لطف اندوز ہوتے وقت، مذکورۂ بالا عالمگیر احساس کے مستولی (تماشائیوں پر چھا جانے کو) ہوجانے کو ان تینوں مذاہب کے ائمہ نے تسلیم کیا ہے لہٰذا یہ ایک متفقہ مسئلہ ہوگیا کہ رس سے لذّت یاب ہونے کے لئے تماشائی پر عالمگیر احساس کا طاری ہونا ضروری ہے۔ پانچویں مذہب کے بانیوں کا خیال ہے کہ محرّک، اثر اور منقلبات کا مجموعہ رس ہے۔

محرّک۔ اثر اور منقلبات کے ادراک میں آنے کے بعد چوں کہ فوراً ہی عالمگیر احساس طاری ہوکر مسرتِ انتہائی حاصل ہوجاتی ہے جو رس کا حاصل ہے اور بوجہ انتہائی لطافت کے، سطحی نظر والوں کا ادراک ان تینوں سے

علیحدہ رس کو محسوس نہیں کرسکتا۔ اس وجہ سے پانچویں مذہب والے محرّک اثر اور منقلبات کے مجموعہ کو رس کہنے لگے۔ جیسے کسی شخص پر اپنے محبوب کے مشابہ فوٹو کو دیکھ کر یکایک رنج و مسرت کے کیفیات طاری ہوجائیں جو ایسے غیر معمولی حرکات و سکنات میں مبتلا کر دیں تو سطحی نظر لوگ یہ سمجھیں گے کہ ان حرکات و سکنات کا سببِ اصلی اس فوٹو کا دیکھنا ہے حالاں کہ اس فوٹو کی مشابہت اس کو اپنے محبوب کی یاد دلاتی ہے اور وہ یاد ان حرکات و سکنات کا اصلی باعث ہے۔ اس خیال کی تائید کاویہ پرکاش کے چوتھے باب میں ممّٹاچاری بھی کرتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ[1] محرّک۔ اثر اور منقلبات رس نہیں ہیں بلکہ یہ رس کے ذرائع ہیں۔ رس ان ہی کے ذریعہ سے ادراک میں آتا ہے لیکن انتہا درجہ کا لطیف ہونے کے سبب سے ان سے علیحدہ محسوس نہیں ہوتا۔

چھٹے مذہب والوں کا یہ نظریہ ہے کہ محرّک اور اس کے معاونین میں جو زیادہ محیّر قلوب (حیرت انگیز) اور متجلّی ہو وہی رس ہے۔ ندرت (انوکھا پن) یا نادر چیز کے دیکھنے سے پیدا ہونے والی وجدانی تجلّی چوں کہ رس کی جان (جوہرِ اصلی) ہے اس وجہ سے اس مذہب کے قائدین نے محرّک وغیرہ

---

१ – न खलु विभावानुभावव्यभिचारिण एव रस ' अपितुरस-स्तैरित्यह्तिक्रमः सतुलाघवान्नलक्ष्यते । (उ० का० ८४ पृष्ठ)

کے ساتھ پانچویں مذہب کے خیال پران دو قیدوں کا اضافہ کر کے یہ
خیال قائم کیا کہ محرک اور اس کے معاونین میں جو زیادہ محیر قلوب اور متجلی ہو
وہی رس ہے۔ ان کے اس خیال سے یہ ایک جدید امر ضرور ظاہر ہوا کہ رس کی حقیقت میں
تحیر اور تجلی کا عنصر مضمر ہے۔ لیکن اس کے ضمن میں اُن کا یہ خیال کہ تحیر اور تجلی خود
محرک و معاونین ہی سے ہے درست نہیں، کیونکہ ابھی متفقہ طور پر ثابت کیا گیا ہے اور رو جلن بھی اس کی
شہادت دیتا ہے کہ رس کے ادراک کے وقت تماشائی پر اس من و تو کے ادراک سے پاک
منزہ مُبرّا اور تحیر کا سنگ بنیاد وحدت نما احساس طاری ہو جاتا ہے جس سے
زیادہ حیرت انگیز اور متجلی کوئی چیز ہو ہی نہیں سکتی۔ کیوں کہ اس وحدت نما احساس
کے پیدا ہوتے ہی تماشائی کا موجودہ تعینی، تنگ و تاریک ادراک متنزل
اور معطل ہو جاتا ہے اور اس کے بجائے ایک بسیط، مطلق، متجلی، عالمگیر ادراک
نمودار ہو کر اُن کی ہستی پر چھا جاتا ہے۔ پس تماشائیوں کے ادراک کے متنزل
اور معطل ہونے اور اُن پر تنے ادراک کے چھا جانے کی وجہ سے جو عالم تحیر
پیدا ہوتا ہے اس کا تجربہ چھٹے مذہب والوں کو ہوا جس کی بنا پر انھوں نے رس
کی حقیقت کا جزو اعظم تحیر اور تجلی کو قرار دیا، لیکن وہ اس امر کا صحیح فیصلہ نہ کر سکے
کہ اس تحیر کا اصلی سبب کیا ہے۔ اسی وجہ سے وہ اس نتیجہ پر پہونچے کہ محرک اور
اس کے معاونین میں جو زیادہ محیرِ قلوب اور متجلی ہو وہ رس ہے۔

ساتویں۔ آٹھویں اور نویں مذہب والے علی الترتیب کہتے ہیں کہ خصوصیات

شخصی سے منزّہ، محرّک اثر، اور جذبۂ منقلب رس ہے۔ تیسرے اور چھٹے مذہب کی تنقید میں یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ انفکاکِ خصوصیت کے ساتھ ہی ناظرین پر وحدت نما احساس چھا جاتا ہے، اور کوئی چیز اس وحدت نما احساس سے زیادہ حیرت انگیز نہیں ہے، یعنی انفکاکِ خصوصیت، وحدت نما، احساسِ تحیّر اور لطف یہ چاروں چیزیں اس قدر باہم متقارب، متجانس اور متداخل ہیں (ایک دوسرے میں مخلوط اور متشابہ ہیں) کہ ایک کو دوسرے سے تمیز کرنا دشوار ہے، اس وجہ سے چھٹے مذہب والے اس خیال کی طرف چلے گئے، کہ محرک وغیرہ میں سے جو زیادہ محیّرِ قلوب اور متجلّی ہو وہ رس ہے اور ساتویں، آٹھویں اور نویں مذہب والے اس طرف پہونچے، کہ اُن میں سے ہر ایک خصوصیاتِ شخصی سے منزّہ ہو جانے پر رس ہو جاتا ہے، لیکن مجھے یہ تمام حضرات مرکزِ حقیقت کے گرد چکر کاٹتے ہوئے نظر آتے ہیں، مگر اس اصلی خیال کو پیش نہیں کرتے جس کی گہرائی کے پردہ میں حقیقتِ بالغہ اور واقعیہ مخفی ہو رہی ہے۔ دسویں مذہب کی رُو سے پہلے تو ناظرین کو دشینّت (نام ایک راجہ کا جو شکنتلا کا عاشق تھا) و دیگر ہیرو میں اُن کی محبوبہ شکنتلا وغیرہ کی محبّت موجود معلوم ہوتی ہے پھر ہیرو کی مصنوعی عینیت و یگانگت سے متحد و پوشیدہ تماشائیوں کی ہستی میں، ہیرو کی صفت (شکنتلا وغیرہ کی محبّت) سیپ میں چاندی کے مانند چمک کر رس کہلاتی ہے۔ پہلے مذہب میں ہیرو کی مشابہت کی وجہ سے ایکٹر میں

ہیرو کی محبت فرض کر لی گئی تھی اور اس مذہب کی رُو سے تماشائی اور ہیرو
میں مصنوعی اتحاد کے باعث تماشائیوں کی ہستی میں وہ محبت تسلیم کی گئی ہے
جو ہیرو میں تھی ۔ اس مذہب پر یہ اعتراضات نہیں وارد ہوتے کہ (۱) ایکٹر
میں رس ماننے سے تماشائیوں کو اس کی لذت نہ مل سکے گی (۲) یا تماشائیوں
کی غیر شکنتلا وغیرہ کی محبت کا اُن میں یقین کر لینا امرِ دشوار ہے (۳) یا
تماشائیوں کو اپنی ہستی پر دشینت کی عینیت کا یقین ہو جانے کو معارضۂ عقلی
مردود قرار دیتا ہے ۔ لیکن اس مخصوص ادراکِ بہیم کے وجود کا جس کی بنا پر
تماشائیوں کو دشینت بنا دیا گیا ہے کوئی ثبوت نہیں پیش کیا گیا اور تماشائی
بداہتاً اپنی اور دشینت کی ہستی میں فرق کرتے ہیں، نیز اگر دشینت سے متحد
ہونے کی وجہ سے دشینت کی صفت (شکنتلا کی محبت) تماشائیوں میں آجائے
تو چاہیئے کہ دشینت کے بقیہ صفات بھی ان میں منتقل ہو جائیں، لیکن یہ خلاف واقعہ
ہے اس مذہب میں جس ادراکِ بہیم کا ذکر کیا گیا ہے اس پر غور کرنے سے معلوم
ہوتا ہے کہ اگر اس کی کوئی حقیقت ہو سکتی ہے تو صرف اسی صورت میں کہ
اس کو احساس وحدت نما کا ایک شعبہ تسلیم کر لیا جائے ورنہ ایسا کوئی
ادراک ثابت نہیں ہو سکتا ۔

گیارہویں مذہب میں شری یت پنڈت ورھگناتھ جی نے یہ صاف طور پر
ظاہر نہیں کیا کہ روح سے حجابات کس وجہ سے اور کیوں کر اٹھتے ہیں نیز

محبّت کے ساتھ روح کی قید بڑھا کر اُنھوں نے کیا خاص بات پیدا کی۔ پنڈت جی نے شرتیوں کی بنا پر یہ ایک نیا مذہب پیش کیا مگر افسوس یا تو ہماری سمجھ قصور ہے اور یا موصوف نے کسی وجہ سے اس دعوے کی تشریح اور تائید عقلی نہیں کی جس کو شرتیوں نے پیش کیا ہے اور وہ اسی طرح ایک رازِ سربستہ جس طرح اُن کے اس مذہب کے پیش کرنے سے پہلے تھا۔

ویدؔ اور اُپنشد کے مطابق رس کی واقعی حقیقت۔ اقوال وید (شرتیوں) میں آتما (خدا) کو رس کہا گیا ہے جیسے تیتریہ[۱] اپنشد میں، لہذا اگر عقلی دلائل اس کی تائید کریں تو اس خیال کے مقابلہ میں ہرگز کوئی دوسرا خیال قابل ترجیح نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں جب ہم غور کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ رس میں بھی انتہائی مسرّت (آنند) ہے اور خدا میں بھی، لہذا شرتی میں خدا کو رس کہنا بالکل درست ہے۔ رس میں مسرّت کا ہونا ناظرین کے تجربہ سے ثابت ہے نیز ساہتی شاستر (فنِ شاعری) کی کتابیں کا وی پرکاش

१—रसो वै सः ॥ रसं ह्येवायंलब्ध्वानन्दीभवति
[को]ह्येवान्यात्कः प्राण्यात् य एष आकाश आनन्दो नस्यात् एष
[ह्ये]वाऽऽनन्दयाति। (आनन्दाश्रममुद्रणालयमुद्रितशाङ्करभाष्य संचलित
[तैत्ति]रीयोपनिषद् ६९–७० पृष्ठे)

१—चर्व्यमाणस्यालौकिकानन्दमयस्य ·········(उक्त काव्यप्रकाशस्य
[पृ]ष्ठस्यपृथम पङ्क्तौ)

رس گنگادھر[1] اور ساہتیہ درپن[2] وغیرہ بھی اس کی تائید کرتی ہیں! اور ان میں صاف طور پر رس میں مسرت تسلیم کی گئی ہے اور خدا میں مسرت کا انتہائی درجہ۔ برہم سوتر (ویدانت فلاسفی کے پہلے باب کے بارھویں سوتر (مقولۂ مختصر) سے اظہر من الشمس ہے "شرتیوں کی بنیاد پر یہ سوتر قائم کیا گیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا[3] میں انتہائی مسرت ہے کیوں کہ ویدوں میں اس کے لئے مسرت کا لفظ کثرت سے استعمال کیا گیا ہے۔"

حکمائے اسلام کے اقوال سے بھی اس کی کافی شہادت ہوتی ہے چنانچہ مشتے نمونہ از خروارے 'شواہد ربوبیہ' میں ملّا صدر الدین صاحب بھی

१—आनन्दोऽयं न लौकिक सुखान्तरसाधारणः (उक्त रसगङ्गाधर २३ पृष्ठस्य प्रथम पङ्क्तौ)

२—नापिभविष्यन्साक्षादानन्दमयप्रकाशरूपत्वात् (पी० वी० कानेमहोदय टीकासहितसाहित्यदर्पणद्वितीयसंस्करणतृतीय परिच्छेदस्य पञ्चमपृष्ठे ।)

३—' आनन्दमयोऽभ्यासात् अत्रभगवान्शङ्कराचार्यः पूर्वपक्षोत्तरमेवंकथयन्ति तस्मात्संसार्येवानन्दमय, आत्मेत्येवंप्राप्ते ' इदमुच्यते— ' आनन्दमयोऽभ्यासात् ' पर एवात्मानन्दमयोभवितुमर्हति । कुतः अभ्यासात् परस्मिन्नेवात्मन्यानन्दशब्दो बहुकृत्वोऽभ्यस्यते .... (आनन्द आश्रममुद्रणालयमुद्रितशारीरिकभाष्यद्वितीयसंस्करण ११६ पृष्ठस्य दशमपङ्क्तेरारभ्यते)

فرماتے ہیں[1] انہٗ تعالیٰ مبتہجٌ بذاتہٖ وَ اَنَّ عِنْدَہٗ من المعنی الذی یعتبر عن نظیرہٖ فی حقنا باللذت والغبطۃ والفرح والسرور بجمال ذاتہٖ وکمالہا مالا یدخل تحت وصفِ واصفٍ۔ یعنی یہ امر یقینی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے سبب سے خوش ہے اور اس کے لئے ایک ایسا مفہومِ باطنی ہے جس سے مشابہ چیزیں ہمارے اعتبار سے لذت، اور غبطہ اور فرحت اور سرور کہی جاتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی خوشی کا مفہوم بسبب اس کی تجلّیِ ذاتی اور اس کے کمال کی وجہ سے ہے اور وہ کسی بیان کرنے والے کے بیان میں نہیں آسکتا۔

عقلی دلائل تو ہم کو مجبور کر دیتے ہیں کہ حقیقۃً چوں کہ مسرّت خدا ہی میں ہے اور اس میں مسرّت کا ہونا ضروری ہے، لہذا سوائے خدا کے اور کوئی چیز اس میں ہو ہی نہیں سکتی، اس کا ثبوت یہ ہے کہ خورد و نوش وغیرہ میں دنیا کی چیزوں کے ذریعہ سے جو مسرّت محسوس کی جاتی ہے وہ اصلاً ان چیزوں میں نہیں ہوتی، اگر حقیقۃً ان ہی میں ہوتی تو لازم تھا، کہ جب ان کا استعمال ہوتا مسرّت حاصل ہوتی، اور جب استعمال نہ ہوتا، مسرّت بھی حاصل نہ ہوتی، حالانکہ ہم اس کے خلاف دیکھتے ہیں، کہ بعض اوقات ان کے استعمال میں بھی مسرّت نہیں ہوتی، اور بعض وقت بغیر استعمال کے بھی ہوتی ہے، مثلاً کسی شخص نے شدت

---

[1] (از نسخۂ قلمی ۱۲۰۶ھ کتب خانہ مولوی یعقوب بخش صاحب راغب رئیس بدایوں)

گرسنگی سے تنگ آکر کھانے کی طرف ہاتھ بڑھایا مگر لقمہ اٹھاتے ہی اس کو ایک
ایسے دوست کے آنے کی خبر ملی جس کی جدائی میں یہ سالہا سال سے بیتاب
تھا۔ اس سنتے ہی بھوک کی تکلیف راحت سے بدل گئی اور کھانا چھوڑ سیدھا
اسٹیشن کی طرف چل دیا کھانا تو درکنار اس وقت اُسے کھانے کے خیال سے
بھی تکلیف ہوتی تھی، اس مثال سے صاف طور پر واضح ہو گیا کہ کھانے میں جو
لذت اور مسرت حاصل ہوتی ہے اس کا اصلی سبب کھانا نہیں ہے بلکہ کھانے
سے ربط قلبی پیدا ہو جانے پر اُس کے نہ ملنے میں جو طلب اور تجسس کی شکل
میں دل میں ایک انتشار پیدا ہوتا تھا اُس کا دُور ہو جانا ہے، اب یہ انتشار
خواہ کھانا کھا کر دور کیا جائے یا دوست دیرینہ کے پُرسکون اشتیاق دیدار میں
محویت سے نتیجہ یہ نکلا کہ لذت و مسرت کا اصلی سبب کھانا وغیرہ نہیں بلکہ قلبی انتشار
کی نفی ہے، کیوں کہ اس کے (قلبی انتشار کی نفی) ہونے میں ہمیشہ راحت ہوتی ہے
اور نہ ہونے میں نہیں ہوتی۔ نفیٔ انتشار (سکون) مسرت کا سبب کیوں ہے؟
نفی انتشار (چت ورتی کے نرودھ) کو یوگ فلاسفی میں یوگ[1] (طریقہ وصل
الٰہی) کہا گیا ہے، جس کی تصدیق بوعلی شاہ قلندر کی رائے سے بھی ہوتی ہے موصوف
کا بھی خیال ہے کہ انسان کے قلب میں اشیائے دنیا کے تخیلات دریائی موجوں
کی طرح پے در پے پیدا ہو کر حجاب بن کر چھا جاتے ہیں اور اُسے ادراکِ الٰہی سے باز رکھتے ہیں

१—योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः। (योगदर्शनस्य २ सूत्रम्)

چنانچہ موصوف نے مولانا روم کے خیال کے مطابق پردۂ تخیلات کو نیست و نابود کرنے کے لئے مذکورالصدر یوگ کے مقصد کو نہایت اعلیٰ پیمانہ پر ذیل کے شعر میں ادا کیا ہے

چشم بند و لب بند و گوش بند   گر نہ بینی سرِّ حق برمن بخند

ترجمہ ۔ ہونٹ ۔ آنکھ اور کان (جو تخیلات کا ذریعہ ہیں) کو بند کرلے پھر اگر تجھ پر خدا کا بھید نہ کھلے تو مجھ پر ہنس، پس جب نفی انتشار وصل الٰہی کا طریقہ ہے تو صاف ظاہر ہے کہ کھانے اور دیگر اشیائے مادی کے استعمال سے جس قدر نفی انتشار ہوتی ہے اسی نسبت سے حجابات اُٹھ کر خدائی مسرت ان اشیا کے استعمال کرنے والوں میں منعکس ہو جاتی ہے، اور اسی وجہ سے تمام شاستروں میں راحتِ دنیاوی کو انعکاسی راحت کہا گیا ہے ۔ پس جب اصلاً دنیا کی کسی چیز میں مسرت یا راحت ہے ہی نہیں تو کوئی دنیاوی چیز رس کیسے ہو سکتی ہے کیوں کہ رس کے لئے مسرت کا ہونا ضروری ہے ۔

اب اس امر پر توجہ کرنے کی ضرورت ہے کہ شرتی کے ارشاد اور کسی چیز کے مسرت بخش نہ ہونے کی وجہ سے خدا اگر رس ہے تو ہو مگر بھرت منی کے مقولہ کے مطابق محرک ۔ اثر اور منقلب کی مدد سے جس رس کی مسرت سے تماشائی بہرہ اندوز ہوتے ہیں اس سے اس کا کیا تعلق ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ از روئے حقیقت صرف ایک خدا ہی کی ہستی ہمیشہ ہے اسی نے ان اسماء و اشکال کے ذریعہ سے جو اس کے علم میں پہلے

موجود تھے وحدت میں کثرت کا تماشا (بشکلِ دنیا) ظاہر کیا جیسا کہ شوتیا شوتر اُپنشد میں ہے۔ "جو[1] ایک بازی گر قادرِ مطلق خدا ہے وہی اپنی بازی گری کی قدرت سے تمام لوگوں کی پرورش کرتا ہے۔"

اور برہم بندو اپنشد میں ہے کہ ایک ہی روحِ اعظم ہر ایک ہستی سے متعلق ہے۔ پانی میں چاند کے مثل وہ ایک طرح اور کئی طرح سے بھی دیکھی جاتی ہے حضرتِ بیدل صاحب بھی فرماتے ہیں۔ شعر

کہ کشید دامنِ فطرتت کہ بسیرِ ما و من آمدی　　　تو بہارِ عالمِ دیگری زکجا درین چمن آمدی

ہمہ عمر با تو قدح زدیم و نرفت رنج و خمارِ ما

چہ قیامتی کہ نمی رسی زکنارِ ما بکنارِ ما

مطلبِ اشعار۔ تیری عادتِ طبعی کے دامن کو کس نے کھینچا جس کی وجہ سے تو عالمِ من و تو کی سیر کرنے چلا آیا۔ تو تو دوسری دنیا کی بہار ہے اس چمنستان میں کہاں سے آگیا۔ ہم نے تمام عمر تیرے ساتھ مل کر شراب نوشی کی مگر خمار کی تکلیف نہ دور ہوئی تو کیا قیامت ہے کہ میرے پہلو سے میرے ہی پہلو میں نہیں آتا۔

१—य एको जालवान् ईशत ईशनीभिः सर्वांल्लोकान् ईशत ईशनीभिः ॥ (श्वेताश्वतरतृतीयाध्यायस्यारम्भ एव)

مولانا عبدالقدوس صاحب گنگوہی فرماتے ہیں ؎

آستیں بر رو کشیدی ہم چو مکار آمدی   با خودی خود در تماشا سوئے بازار آمدی

خویشتن را جلوہ کردی اندریں آئینہ ہا

آئینہ اسمم نہادی خود باظہار آمدی

مطلب۔ چہرہ پر پردۂ آستیں ڈال کر تو مثل مکار (بہروپیہ) کے نمودار ہوا، اور اپنی خودی کے احساس کے ساتھ تماشا بن کر بازار میں آیا۔

مختلف آئینوں میں تو نے اپنے آپ کو جلوہ گر کیا، اور میرے نام کا آئینہ رکھ کر تو نے خود اس میں ظہور فرمایا۔

ایک دوسرے صاحب کہتے ہیں۔ میری ہستی نہیں وحدت میں کثرت کا تماشہ ہے۔

امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی جیسے متشرع شخص نے بھی اَلَم تَرَ کَیفَ مَدَّ الظِّل۔ اس آیت شریفہ سے جس کا مفہوم خواہ کچھ بھی ہو، عالم کے ظلِ خدا ہونے پر استدلال کیا ہے اور مکتوبات میں اُن کا رقعہ[1] وہی (جس رقعہ میں عالم کے وہم ہونے کا بیان کیا گیا ہے) میں تو صاف طور پر عالم کو وہم قرار دیا گیا ہے

ابتدا[2] میں کلام تھا۔ کلام خدا کے ساتھ تھا کلام خدا تھا خدا نے آدم[3] (انسان) کو اپنی صورت کے مطابق بنایا۔ ہم جیتے[4] ہیں اور حرکت کرتے ہیں اور وجود

---

۱ مکتوبات امام ربانی جلد سوم رقعہ ۵۵

۲ (انجیل یوحنا باب ۱-آیہ ۱)

۳ کتاب پیدائش باب ۱- آیۃ ۲۷

۴ رسولوں کے اعمال کی کتاب باب ۱۷ آیۃ ۲۸

رکھتے ہیں اس کی (خدا کی) ذات میں۔ بائبل کے یہ اقوال مسئلہ وحدت الوجود کی تائید کر رہے ہیں اور میرے خیال میں تثلیث بھی اسی مسئلہ کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے۔ نیز عام طور پر ہر مذہب کے لوگ دنیا کو خواب و خیال کہتے ہیں جس سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ حقیقی ہستی ایک ہی ہے تجربات مسمریزم بھی ثابت کرتے ہیں کہ عالم کی ظاہری کثرت میں حقیقی وحدت کا رابطہ ضرور پنہاں ہے اسی کو جب عامل بیدار و برسر کار کر لیتا ہے تو معمول کی تمامی قوتیں اس کی ایسی مطیع ہو جاتی ہیں جیسے بعینہ اس کی اپنی قوتیں۔

اس تمام تقریر کا نتیجہ یہ نکلا کہ تماشائیوں کی اصلی اور حقیقی ہستی وہی خدائے واحد ہے جس نے اپنے کرشمہ سے اسماء و اشکال کو موجود دکھا کر طلسم عالم کی بنیاد ڈالی اور جس میں کثرت سوز وحدت نما (حقیقی) احساس ازل سے موجود ہے جس کو سنسکرت لٹریچر میں ادویت درشٹی سے تعبیر کیا جاتا ہے لہذا ایکٹر کا بناوٹی محرک اور اس کے معاونین پر اصلی رنگ چڑھا کر اپنے اور رام (ہیرو) میں وحدت و یگانگت دکھانے کا کرشمہ تماشائیوں کے وحدت نما احساس کو متحرک و بیدار کر کے ان کے قلوب سے اسماء و اشکال کے تخیلات دنیاوی کو کلیتاً معدوم کرتا ہوا ان کی چشم وجدان کو کرشمہ ساز ازلی (خدا یا اپنی حقیقی ہستی) کی طرف متوجہ کر دیتا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا میں مسرت ہے لہذا تماشائی مسرت ربانی سے لطف اندوز ہونے لگتے ہیں۔

چنانچہ تخیلاتِ دنیاوی کے گرد وغبار سے آئینۂ دل کے صاف ہو جانے پر انسان کے تجلیاتِ ربّی اور فیوضِ الٰہی سے مستفیض ہونے کہ علاوہ ائمہ علوم سنسکرت کے دیگر حضرات نے بھی تسلیم کیا ہے بقولِ حضرتِ بیدل۔

ستم است اگر ہوست کشد کہ بسیرِ سرو سمن درا
تو زغنچہ کم نہ دمیدۂ درِ دل کشا بچمن درآ

یہ امر ناموزوں ہے کہ ہوس، تجھے سرو سمن کی سیر کی طرف کھینچے۔ کیوں کہ تجھ میں کسی طرح غنچہ سے کم شگفتگی نہیں ہے، دل کے دروازہ کو کھول اور اندر جاکر (اپنے چمن کی سیر کر)

مخفی ؎

دیدۂ دل بر کشا مخفی وگرنہ کے تواں
نقد عمرِ خویش را ہر سو پریشاں ریختن

اے مخفی دل کی آنکھیں کھول (تاکہ راحتِ حقیقی حاصل ہو) نہیں تو تجھ میں اتنی طاقت کہاں ہے کہ اپنی قیمتی عمر کو چاروں طرف برباد کرے۔

شاہ نیاز احمد صاحب ؎

بُد پردہ ہائے وہمی مارا حجابِ دیدہ
دیدیم روئے جاناں ایں پردہا دریدہ

جسم واسم کا وہمی جال میری آنکھوں کا حجاب بن گیا تھا۔ مگر میں نے ان پردوں

کو چیر پھاڑ کر چہرۂ محبوب کو دیکھ لیا۔

یوگ فلاسفی میں ہے کہ جب[۱] چت کی ورتیاں (دنیاوی خیالات) نیست و نابود ہو جاتی ہیں تو یوگی (عارف یا ولی) اپنی حقیقت میں مستغرق ہو جاتا ہے اس سب کا حاصل یہ ہے کہ تخیّلاتِ دنیا کے سوخت ہوتے ہی حقیقی مسرّت جلوہ گر ہو جاتی ہے جیسا کہ مہاتما سوامی رام تیرتھ جی کا بھی خیال ہے کہ مواصلت اور اس قسم کی دیگر اشیا میں انسان کو جو مسرت و راحت حاصل ہوتی ہے "کیا وہ عورت کے لہو گوشت اور استخواں میں پہلے سے ہیئتِ کذائی موجود تھی؟" نہیں ہرگز نہیں وہ تو صرف ارتفاعِ تخیلات میں تھی یعنی لمحہ بھر کے لئے خیالاتِ دنیا مٹے، مادہنی بیم و رجا سے آزادی ملی، جسم و اسم کی تمیز فنا ہوئی پس قلب میں راحت و مسرّت لہرانے لگی ہیں جسم ہوں کے خیالِ فاسد کے مٹتے ہی راحت نمودار ہوئی وہم کا بادل اٹھا کر مسرّت کا چاند نکلا۔

پس بھرت سوتر کا یہ مطلب ہے کہ محرّک۔ اثر اور منقلبات تماشائیوں کے مادہنی کے خیالات کو مفقود کرتے ہوئے اُن کے وحدت نما احساس کو پیدا کرتے ہیں، اور ان کی چشمِ وجدان کو اندرونی طور پر ایک حد تک خدا کی طرف موڑ دیتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ خدائی مسرّت سے لطف اندوز ہونے لگتے ہیں۔ پس رس اور اس کے معاونین (محرّک۔ اثر اور منقلب) میں اسودیہ

१—तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्। (योगदर्शन १ पादस्य ३ सूत्रम्)

(جس سے لذّت حاصل کی جائے) آسواوک (لذّت حاصل کرانے والا) کا علاقہ ہے۔

رس کی اس تشریح کے مطابق سنسکرت کا یہ مقولہ بھی بالکل درست ہوجاتا ہے کہ "مطالبِ[1] شاعری میں محویت کے ذریعہ سے خدائی مسرّت کی لطف اندوزی رس ہے" نیز شری شنکک کی رائے میں علم کی حیثیاتِ اربعہ کے علاوہ ایکٹر پر جو ایک نرالا خیال ظاہر کیا گیا ہے اس کی اصلی صورت مکمل طور پر اسی مذہب میں ملتی ہے یعنی ایکٹر کا کمال دیکھ کر جو تماشائی میں وحدت نما احساس پیدا ہوجاتا ہے اُسی کا یہ ادنیٰ کرشمہ ہے کہ ایکٹر پر تماشائی کا حیثیاتِ مذکورہ سے جدا گانہ یا معرّا خیال قائم کرادے کیوں کہ یہ حیثیتیں اپنے وجود میں احساسِ کثرت نما کی محتاج ہیں یعنی صحیح۔ غلط۔ مشکوک اور مشابہ میں سے کوئی بھی حیثیت لے لیجئے مگر اس کا فیصلہ احساسِ کثرت نما (دوئی) کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ حاصل یہ کہ کسی چیز کو بہ صحیح طور فلاں چیز ہے اسی وقت کہا جاسکتا ہے جب قائل کے ذہن میں شئے فیصلہ طلب اور اُس کی مغایر اشیار کی خصوصیات موجود ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ بغیر احساسِ کثرت نما کے ممکن نہیں اور جب تماشائیوں میں کثرت سوز احساس وحدت نما کا دَور جلوہ فرما ہوچکا تو مشابہ و مشکوک۔ صحیح و غلط وغیرہ بساطِ دوئی کی گنجائش کہاں؟ جیسا کہ اوپر بھی ظاہر کیا جاچکا ہے شری

1—स्वाद: काव्यार्थसंभेदादात्मानन्दसमुद्भवः। (दशरूपकस्य ४—२)

تلک نے تو صرف حیثیاتِ اربعہ کی نفی کی۔ میں کہتا ہوں کہ احساسِ وحدت نما کے ہوتے ہوئے اس قسم کی کسی بھی چیز کا خیال اتنا ہی محال ہے جتنا آفتاب کی موجودگی میں تاریکی کا وجود۔ چنانچہ شمس تبریز صاحب کہتے ہیں ؎

دوئی را چوں بدر کردم یکے دیدم دو عالم را
یکے بینم یکے دانم یکے جویم یکے خوانم

جب میں نے دوئی کو دروازہ سے باہر نکال دیا تو دونوں عالم کو ایک ہی دیکھا، ایک ہی دیکھتا، ایک ہی جانتا، ایک ہی ڈھونڈتا اور ایک ہی کو پکارتا ہوں اس تشریح کی روشنی میں جب ہم بھٹ نائک کے مذہب پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ محرک اور اس کے معاونین کے انفکاکِ خصوصیات کو انھوں نے لفظی قوت کا نتیجہ اس وجہ سے سمجھا کہ ان کے خیال میں الفاظ کے سننے اور ان کے مطلب سمجھنے کے بعد ہی انفکاکِ خصوصیات ہو جاتا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کے بعد ایک اور منزل ہے وہ یہ کہ رام کے حالات سے متعلق الفاظ اور مطالب سمجھنے کے بعد جب وہی حالات ایکٹر میں ملتے ہیں تو ایکٹر اور رام میں تماشائیوں کے نزدیک وحدت پیدا ہو کر ان کے احساسِ وحدت نما کو بیدار کر دیتی ہے کیوں کہ مشابہ و مناسب چیز کا علم دوسری مشابہ چیز کی یاد دلاتا ہے، اور اس وحدت نما احساس کا یہ معمولی فیضان ہے کہ محرک اور اس کے معاونین کو ان کی خصوصیاتِ شخصی سے علیحدہ کر کے

پیش کرے، نیز بھٹ نائک نے جس سکون کا ذکر کیا ہے وہ بھی لازمی طور پر احساسِ مذکور کا نتیجہ ہے، کیوں کہ سکون کے دشمن دنیا کے خیالات ہیں اور وحدت نما احساس کی موجودگی میں ان کا نام ونشان نہیں ہوتا، لہذا اس وقت سکون ہی سکون ہوتا ہے جس کو بھٹ صاحب نے ست کے ادریک (سکون کی زیادتی) سے تعبیر کیا ہے۔

جناب ابھنوگپت پاداچاریہ نے کہا ہے کہ رس کے احساس کے وقت محرّک۔ اثر اور منقلبات کے متعلق "یہ کسی خاص شخص کے ہیں یا نہیں" اس امر کے غیر فیصل ہونے کی وجہ سے وہ (محرّک۔ اثر اور منقلبات) علاقۂ شخصی سے معرّا (حالاتِ عمومی میں) معلوم ہونے لگتے ہیں" ابھنوگپت پاداچاریہ کے اس خیال اور فاضل شری شنکک کے اس خیال میں کہ اس وقت ایکٹر پر علم کی حیثیاتِ اربعہ سے جداگانہ خیال قائم ہوجاتا ہے حقیقتہً کوئی فرق نہیں ہے۔ ابھنوگپت پاداچاریہ نے اس حقیقتِ مطلقہ کو ایک دوسرا رنگ دے کر پیش کیا ہے جس کو فاضل شری شنکک نے حیثیاتِ اربعہ سے جداگانہ کہا ہے۔ لیکن ابھنوگپت پاداچاریہ نے یہ نہیں ظاہر کیا کہ محرّک اور اس کے معاونین میں یہ عمومیت کہاں سے آجاتی ہے، جس سے کہنا پڑتا ہے کہ غالباً موصوف نے وحدت نما احساس کی حقیقت کی طرف تفصیلی توجہ نہ فرمائی۔ ان کا یہ خیال کہ محرّک[۱] اور اس کے معاونین

१—साधारणापायबलात् तत्कालविगलितपरिमितप्रमातृभाव... ...शान्तरसंपर्कशून्यापरिमितभावेन प्रमात्रा।
(ऊ० का० ९२ पृष्ठस्य ३ पङ्क्तौ)

کے دیکھنے سے تماشائی کا ادراک تعینی و شخصی مُردہ ہوجانے کی وجہ سے جسم واہم کے نقوشِ دنیاوی سے منزّہ ہو کر ایرمت بھاو (عمومی ادراک) اُنشت (اُبھرا ہوا یا بیدار) ہوجاتا ہے تب رس کا احساس ہوتا ہے۔" صاف طور پر وحدت نما احساس کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اُبھرنے کا لفظ بتا رہا ہے کہ یہ احساس پہلے ہی سے موجود تھا، ناٹک دیکھتے وقت نہیں پیدا ہوا، اور یہی احساس وحدت نما کے متعلق ظاہر ہو چکا ہے کہ وہ پہلے سے موجود ہوتا ہے۔

نیز خیالاتِ دنیاوی سے دل کو منزّہ کرنا بھی وحدت نما احساس کی خاص صفت ہے۔ لیکن اب قابلِ غور یہ امر ہے کہ اگر ابھنوگپت یا دیگر آچاریہ اس عمومی ادراک اور وحدت نما احساس میں کچھ فرق نہیں کرتے تھے تو انھوں نے شرتیوں کے مطابق خدا کو رس کیوں نہ ثابت کیا؟ پھر موصوف کے مذہب میں رس کے محسوس ہوتے وقت اس کے جو صفات بیان کئے گئے ہیں وہ سوائے خدائی صفات کے اور کسی شے پر صحیح طور سے منطبق ہی نہیں ہو سکتے۔ مثلاً کہا گیا ہے کہ رس اپنے احساس کے وقت سامنے لہراتا[1] دل میں سماتا[2]، اعضا میں لپٹتا[3] اور دیگر[4]

१—पुर इव परिस्फुरन्।
२—हृदयमिवालिंगन्।
३—सर्वांगीणमिवप्रविशन्।
४—अन्यत् सर्वमिव तिरोदधत्
(उ० का० ९३ पृष्ठे)

جملہ اشیاء کے ادراک کو معدوم کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ جلوۂ خدائی کی لہر ہے کیوں کہ یہ محیط صفات خدا ہی ہیں محققین نے تسلیم کئے ہیں۔ چنانچہ اپنشد میں ہے "عینِ[1] راحت اور آب حیات خدا ہر جگہ اور ہر سمت میں موجود ہے آگے پیچھے داہیں بائیں اوپر نیچے خدا ہی ہے۔" گیتا میں بھی ان مضامین کی کثرت ہے۔ قرآن شریف کہتا ہے :
هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ۔ وہی اول ہے، وہی آخر، وہی ظاہر ہے، وہی باطن، اور وہ ہر شے کو گھیرے ہوئے ہے۔ شیخ فریدالدین عطارؒ فرماتے ہیں ؎

چشم بکشا کہ جلوۂ دلدار
متجلی است بر در و دیوار

آنکھ کھول کیوں کہ یار کا جلوہ در و دیوار پر چمک رہا ہے۔

شاہ نصیرالدین چراغ دہلوی ؎

اے زاہد ظاہر بیں از قرب چہ می پرسی او در من و من در وے چوں بو بہ گلاب اندر

اے سطحی نظر زاہد (سطحی نظر والے) تو میرے اور اس کے قرب کے متعلق کیا سوال کرتا ہے، وہ میرے اور میں اس کے اندر ہوں جیسے گلاب کے پھول میں خوشبو۔

१—ब्रह्मैव इदं अमृतं पुरस्तात् ब्रह्मपश्चाद्ब्रह्मदक्षिणतश्चोत्तरेण अधश्चोर्ध्वं च प्रसृतं ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम्।

شاہ طالب حسین صاحب ؎

عیاں از ذرّہ ذرّہ جلوۂ دلدار می بینم
نہاں در ہر رگِ گُل گلشنِ بے خار می بینم

ذرہ ذرہ سے ظاہر ہونے والا یار کا جلوۂ دیکھ رہا ہوں اور پھول کی ہر رگ میں ایک چھپا ہوا گلشنِ بے خار دیکھتا ہوں۔ لہذا ابھنوگپت یا واچاریہ کے مذہب سے در پردہ خدا کے رس ہونے کا استدلال کیا جاسکتا ہے اگرچہ کسی وجہ سے انھوں نے اسے صاف نہیں کیا۔

اب ایک اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ عام طور پر جذبہ مستقل کے لئے رس بنا کہا گیا ہے پھر خدا رس کیسے ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بادی النظر میں رس سے لذت اندوز ہوتے وقت جذبۂ مستقل اور محرک و معاونین ہی پر دار و مدار ہوتا ہے لہذا یہ کہا گیا کہ جذبۂ مستقل رَس بنتا ہے۔ ورنہ اگر حقیقتہً جذبۂ مستقل رس بنتا ہوتا تو بھرت مُنی کے مقولہ میں جہاں یہ کہا گیا ہے کہ محرّک اثر اور منقلبات کے ملنے سے رس پیدا ہوتا ہے وہاں جذبۂ مستقل کا بھی ذکر ہوتا، اور مقولہ کو یوں ہونا چاہئے تھا کہ "جذبۂ مستقل محرک اثر اور منقلبات کے ملنے سے رَس پیدا ہوتا ہے"۔ اس کے کوئی معنی نہیں کہ بھرت مُنی رس کی حقیقت بیان کرتے وقت اس کے جز اصلی و بنیادی یعنی جذبۂ مستقل کو تو نظر انداز کر دیں اور محرّک وغیرہ فروعات کو مدِ نظر رکھیں بلکہ

ان کے ایسا کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ویدمیں چوں کہ خدا کو رس بتایا گیا ہے لہذا اس کو صحیح مانتے ہوئے انھوں نے رس کی اصلیت کے متعلق اور کچھ کہنے کی ضرورت نہ سمجھی اور محض اس کے ذرائع (محرک۔ اثر۔ منقلبات) کے بیان پر اکتفا کیا۔

"رحم۔ نفرت اور دہشت وغیرہ کے رسوں پر زمانۂ قدیم سے یہ ایک اہم اعتراض چلا آتا ہے کہ مسلّمہ طور پر رَس لطف یا مسّرت کو کہتے ہیں اور مذکورۂ بالا رسوں میں رنج و غم کے مضامین بیان کئے جاتے ہیں، اور یہ قاعدہ ہے کہ رنج کے مضامین سے سُننے والوں کو رنج ہی ہوتا ہے لہذا رحم وغیرہ باعث رنج ہونے کی وجہ سے رس نہیں ہوسکتے" اس اعتراض کے سلسلہ میں جناب پنڈت جگنا تھ جی صاحب اپنی کتاب رَس گنگا دھر میں حسب ذیل خیالات ظاہر فرماتے ہیں۔ "یہ جواب[1] کافی نہیں ہے کہ مذکورۂ بالا رسوں میں رنج کے مضامین سے اس وجہ سے رنج نہیں ہوتا کہ شاعری اور ڈراما میں مصنوعی طور پر یہ مضامین پیش کئے جاتے ہیں، لہذا ان کے ذریعہ سے اصلی ہیرو کو رنج ہونا چاہئے۔ نہ کہ تماشائیوں کو، کیوں کہ اس جواب سے لازم آتا ہے کہ رَسّی کو (غلطی سے)

१—नचसत्यस्यशोकादेर्दुःखजनकत्वंक्लृप्तं नकल्पितस्येति नायका-नामेवदुःखं नसहृदयस्येतिवाच्यम्। रज्जुसर्पादेर्भयकम्पाद्युत्पादक-त्वापत्तेः। सहृदये रतेरपिकल्पितत्वेनसुखजनकतापत्तेश्चेतिचेत्। सत्यम्।

سانپ سمجھ لینے کی وجہ سے انسان پر خوف اور لرزہ (رسّی کو سانپ یقین کر لینے کے نتائج بھی نہ طاری ہو نیز یہ اعتراض پڑتا ہے کہ پھر محبت کے مضامین سے بھی تماشائیوں کے دل میں لذّت اور مسرّت نہ پیدا ہونی چاہیئے۔ کیوں کہ شاعری اور ڈراما میں محبّت کا بیان بھی تو مصنوعی ہوتا ہے"۔ رحم وغیرہ کے مضامین میں مسرّت ہی مسرت ہوتی ہے یا نہیں' اس ذمہ داری سے اپنے دامن کو نہایت احتیاط کے ساتھ بچاتے ہوئے پنڈت جی موصوف اسی سلسلہ میں خیالاتِ ذیل کا پھر اظہار کرتے ہیں "کہ محبّت[1] کی شاعری کے مثل رحم کی شاعری سے بھی اہلِ ذوق تماشائیوں کے وجدان کو اگر صرف حصولِ لطف ہی کا تجربہ ہوتا ہے تو شاعری میں لطف اندوزی کے علاوہ رنج کو فنا کرنے کی قوت بھی فرض کرنا پڑے گی (مقصد یہ ہے کہ اگر رنج کو فنا کرنے کی قوت شاعری

१- शृङ्गारप्रधान काव्यस्य इव करुणप्रधानकाव्यस्याऽपि यदि केवला-ह्लाद एव सहृदयहृदयप्रमाणकस्तदा कार्यानुरोधेन कारणस्य कल्पनीयत्वा-ल्लोकोत्तर काव्यव्यापारस्यैवाह्लादप्रयोजकत्वमिव दुःखप्रतिबन्धकत्वमपि-कल्पनीयम् अथयद्याह्लादइवदुः खमपिप्रमाणसिद्धं तदाप्रतिबन्धकत्वंन-कल्पनीयम्… । (उक्तरसगङ्गाधरस्य २६ पृष्ठे)

میں نہیں ہی تو پھر رنج دہ مضامین سے رنج بھی ہونا چاہیئے تھا نہ کہ صرف لطف؛ اور اگر ان کے وجدان کو ایسی (رنج دہ مضامین پر مشتمل) شاعری سی حصول رنج کا بھی تجربہ ہوتا ہی تو کسی فرض کی ضرورت نہ پڑیگی"۔

اب رہا یہ اعتراض کہ ایسی[1] (رنج دہ) شاعری کی طرف شاعروں اور تماشائیوں کا میلان کیوں کر ہو سکتا ہی کیوں کہ رنج دہ چیز خلافِ رغبت ہونے کی وجہ سے ترک کر دی جاتی ہی تو اس کا جواب یہ ہی کہ جزِ مرغوب کی زیادتی اور غیر مرغوب کی کمی کی وجہ سی ایسی شاعری کی طرف بھی میلان ہوتا ہی اور جو[2] لوگ یہ مانتے ہیں کہ رحم وغیرہ کی شاعری میں بھی صرف لطف ہی لطف ہوتا ہی ان کے خیال کے مطابق تو میلانِ مذکور پر کوئی اعتراض پڑ ہی نہیں سکتا۔

ساہتیہ درپن کے مصنف پنڈت وشوناتھ ملک الشعرا نے بھی اپنی کتاب میں اس اعتراض کو اٹھایا ہی اور جواب میں مندرجۂ ذیل خیالات کا اظہار کیا ہی۔ "رحم[3] اور نفرت کے رس میں جو انتہائی مسرت ہوتی ہی اس پر اہلِ

१—अथतत्रकवीनांकर्तुसहृदयानांश्रोतुं च कथंप्रवृतिः? अनिष्ट साधनत्वेन निवृत्तेरुचितत्वात् । इतिचेत् । इष्टस्याधिक्यादनिष्टस्यन्यू-नत्वाच्चन्दनद्रवलेपनादाविव प्रवृत्तेरुपपत्ते :—

२—केवलाह्लादवादिनान्तु प्रवृत्तिरप्रत्यूहैव (उ० र० स्य २६ पृष्ठे)

३—करुणादावपिरसेजायतेयत्परं सुखंसचेतसामनुभवः प्रमाणंतत्र केवलम् । तथाप्यसहृदयानांमुखमुद्रणायपक्षान्तरमुच्यते किंचतेषुयदादुः खंनकोऽपिस्यात्तदुन्मुखः (उ० सा० तृतीय प० २ पृ०)

ذوق کا تجربہ شاہد ہی اور جو اہلِ ذوق نہیں ہیں (زاہدِ خشک وغیرہ) ان کے لئے یہ ثبوت ہی کہ اگر رحم وغیرہ رسوں میں رنج ہوتا تو جو شاعری اور ڈراما رحم کے مضمون پر مشتمل ہوتی ہی اس کی دید و شنید میں کوئی بھی نہ مشغول ہوتا، کیوں کہ کوئی بھی سمجھ دار اپنے حصولِ غم کے لئے کسی کام میں مشغول نہیں ہوتا، لیکن رحم کی شاعری سے سبھی لوگ دلچسپی لیتے ہیں، لہٰذا اس قسم کے رسوں میں بھی محض مسرّت ہی مسرّت ہی۔" وشوناتھ جی صاحب دفع دخلِ مقدّر (اعتراض پوشیدہ کی تردید) کے طور پر پھر تحریر فرماتے ہیں" کہ رنج[1] کے اسباب سے مسرّت کیسے ہو سکتی ہی"۔ یعنی باپ۔ بیٹے اور دیگر پیاری اشیا کی جدائی، ترکِ سلطنت صحرا نوردی، جو سب غم کے اسباب ہیں وہ ہی رحم کے رس میں موجود ہوتے ہیں لہٰذا اُن سے مسرّت کیسے پیدا ہو سکتی ہی؟ غم کے سبب سے تو غم ہی ہونا چاہیے۔ وشوناتھ جی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ" دنیا[2] میں عادتاً جو

१—ननु कथं दुःखकारणेभ्यो: सुखोत्पत्तिः। उच्यते

२—येखलुवनवासादयोलोकेदुःखकारणानि, इत्युच्यन्ते तए वहि काव्यनाट्यसमर्पिता अलौकिकविभावनव्यापारवत्तया कारणशब्दवाच्यतांविहायालौकिक विभावशब्दवाच्यत्वंभजन्ते। तेभ्यश्चसुरतेदन्तघातादिभ्यइव सुखमेवजायते। अतश्चलौकिकशोकहर्षादिकारणेभ्यो लौकिकशोकहर्षादयोजायन्ते, इतिलोक एवप्रतिनियमः काव्येपुनः सर्वेभ्योऽपिविभावादिभ्यः सुखमेवजायत इतिनियमान्नकश्चिद्दोषः (३० सा० ३ प० स्थ २ पृष्ठे)

خوشی اور غم کے اسباب مشہور ہیں اُن سے دنیائے عام میں دنیاوی رنج و غم پیدا ہوا کریں لیکن، جب یہی اسباب شاعری میں باندھے جاتے ہیں تو اُن میں ایک ندرت (نرالاپن) پیدا ہو جاتی ہے (اور یہی وجہ ہے کہ وہ اس وقت محرک وغیرہ کے انوکھے نام سے موسوم ہوتے ہیں) لہذا ان سب کے ذریعہ سے مسرت ہی مسرت ہوتی ہے، جس طرح لڑائی جھگڑوں میں دانتوں سے کاٹنا اور ناخنوں سے نوچنا تکلیف دہ اسباب مانے جاتے ہیں لیکن حالتِ وصل میں یہی اسباب باعثِ مسرت ہو جاتے ہیں، اسی طرح صحرانوردی وغیرہ کی دید و شنید بھی شاعری اور ڈراما میں صرف مسرت ہی پیدا کرتی ہے" اگر ایسا ہے تو ہرشچندر (نام ایک راجہ کا) وغیرہ کے پُر درد واقعہ کو دیکھنے اور سُننے سے آنسو کیوں جاری ہو جاتے ہیں۔ جواب، اُس وقت دل کے رقیق ہو جانے کی وجہ سے آنسو بہنے لگتے ہیں اور دل صرف رنج ہی کی وجہ سے نہیں پگھلتا، بلکہ حالتِ خوشی میں بھی قلب پر رقّت طاری ہو جاتی ہے۔ میرے خیال میں فاضل وشوناتھ ملک الشعرا کی یہ رائے کہ وصل میں دانتوں کے زخم سے تکلیف نہیں ہوتی، درست نہیں ہے بلکہ ایک قسم کا مغالطہ ہے۔ جس کو تنقیدی نظر رفع کر دیتی ہے۔

१—कथंतर्हि हरिश्चन्द्रादिचरितस्यकाव्यनाट्ययोरपिदर्शनश्रवणाभ्यामश्रुपातादयोजायन्ते, इतिउच्यते अश्रुपातादयस्तद्वद्द्रुतत्वाच्चेतसोमताः। (उ० सा० तृ० प० २ पृष्ठे)

اس مغالطہ کو رفع کرنے کے لئے اس امر پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ یہ جو ایک سرسری خیال پیدا ہوتا ہے کہ حالتِ وصل میں دانتوں وغیرہ کے زخم سے تکلیف نہیں ہوتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ لڑائی میں اگر کسی کو دانتوں سے کاٹا جائے تو اُس کو دو طرح کی تکلیف پہونچتی ہے۔ ایک تو مخالفت کی نیت سے کاٹنے کی دوسری وہ تکلیف جو خاص کاٹنے کے فعل سے پیدا ہوتی ہے، وصل کی حالت میں، پہلی تکلیف نہیں پائی جاتی بلکہ اس کی بجائے اس خیال سے مسرت ہوتی ہے کہ محبوب مجھے اپنا (عین) سمجھ کر باقتضائے الفت حرکاتِ اضطراری میں مبتلا ہے، لیکن دوسری تکلیف اس نسبت سے ضرور ہوتی ہے جس نسبت سے کاٹنے کا فعل قوی ہے اور اگر کہیں یہ فعل اعتدال سے زیادہ بڑھ گیا تب تو کھلے طور پر تکلیف نمایاں ہو جاتی ہے۔ اس وجہ سے مجھے کہنا پڑتا ہے کہ اگر وشوناتھ جی خدا کو درمیان کر کے اعتراضِ مذکور کو سلجھانے کی کوشش کرتے تو ان سے ایسی لغزش نہ ہوتی اور مسئلہ بھی آسانی سے سلجھ جاتا۔

صحیح جواب اعتراضِ مذکور کا یہ ہے کہ خواہ صحرانوردی اور موت (رنج وغم) کے مضامین ہوں خواہ تاجپوشی اور جشنِ شادی کا تذکرہ، ان دونوں میں سے کسی کا بھی اثر تماشائی کی مسرت کا باعث نہیں ہوتا بلکہ حسبِ تحریر بالا ناظرین میں نرالا وحدت نما احساس پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ مثل عارف باللہ کے دنیاوی دریائے رنج و راحت سے پرے اپنی باطنی مسرت سے محظوظ ہوتے

ہیں اور وہاں اُن کے وجدان پر ان غیر واقعی مادّی رنج و راحت کے مضامین کی شعبدہ بازی کارگر نہیں ہوتی، مگر باطنی مسرت میں مستغرق کر دینے کی وجہ سے واسطے کے طور پر دونوں قسم کے مضامین باعثِ مسرّت ہو جاتے ہیں اب جبکہ مسرت کا اصلی سبب انسان کا باطن ٹھہرا نہ کہ رنج و راحت کے مضامین تو یہ اعتراض پیدا ہی نہیں ہو سکتا کہ غم کے مضامین سے خوشی کیسے ہو سکتی ہے اب ناظرین کو اس پر بھی غور کر لینا چاہئے کہ پنڈت جگناتھ جی کے خیالات سے یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ مضامینِ غم کو غیر واقعی کہہ کر اعتراض مذکور اٹھانے سے اگر محبت کے مضمون سے حاصل ہونے والی مسرت پر کوئی اعتراض نہ پڑتا تو یہ امر ثابت ہو جاتا کہ رحم وغیرہ کے مضامین سے صرف مسرت ہی حاصل ہوتی ہے۔ ناظرین اگر غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ خدا کو رس مان کر اعتراض مذکور کا جو جواب دیا گیا ہے اس کی رو سے اس خوشی پر بھی کوئی اعتراض نہیں پڑتا جو محبت کے مضامین کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے کیوں کہ اس صورت میں خوشی و مسرّت کی بنیادِ اصلی، تماشائی کے باطن میں مانی گئی ہے نہ کہ مضامینِ رنج و راحت میں، لہذا رنج کے مضامین کے ذریعہ سے بھی مسرت ہی حاصل ہوتی ہے یہ مسئلہ اگر درست ہو سکتا ہے تو اس صورت میں جب رس کی وہی حقیقت مانی جاوے جس کو اس بارہویں مذہب نے پیش کیا ہے۔

رس لذّت کو کہتے ہیں اور ائمۂ فن نے رس کی جو حقیقت بیان کی ہے

اُس سے اور نیز تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ لذّت ایک ہی طرح کی ہے یعنی نو رسوں میں سے کوئی بھی رس ہو، اس میں لذّت وہی ہوگی جو لقیہ آٹھ میں ہے، جب رسوں کی لذّت میں کوئی فرق نہیں اور لذّت ہی کی وجہ سے رس کو رس کہتے ہیں تو پھر صرف ایک ہی رس ہونا چاہیے نہ کہ نو۔ اس اعتراض کی طرف کاویہ پرکاش کے شارح وامناچاریہ نے جذباتِ مستقلہ کی تعداد کو رسوں کی تعداد کا سبب قرار دیتے ہوئے خود ضمناً اشارہ کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اگر جذباتِ[١] مستقلہ کے باہمی امتیاز و مغائرت کی بنیاد پر رسوں میں باہم مغائرت تسلیم کی جاتی ہے تو وہ جذباتِ مستقلہ کون کون سے ہیں" اس مقام پر قابلِ غور یہ امر ہے کہ جب تماشائیوں کو جذبۂ محبت سے بھی بعینہٖ وہی لذّت حاصل ہوتی ہے جو کراہت خوف اور حوصلہ کے جذبے تو صاف ظاہر ہے کہ نفسِ لذّت میں ان باہمی متضاد و مغائر جذبات کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ جذباتِ مذکور محض وحدت نما احساس کے بیدار کرنے کے ذرائع ہیں اور نفسِ لذّت کا مرکز صرف تماشائیوں کا باطن ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر مضمون کے رس سے ایک ہی قسم کی لذّت ملتی ہے۔

پنڈت وشوناتھ جی نے جناب فاضل نارائن کے خیال کی بنا پر پنڈت دھرم دت کی کتاب کا حسبِ ذیل خیال ساہتیہ درپن میں پیش کیا ہے "تجربہ بتاتا ہے کہ ہر رس[٢] کا جوہرِ اصلی تحیّر ہے لہٰذا ہر جگہ حیرت ہی کا رس ہونا چاہیے۔

१—स्थायिभेदाद्भेदा इतिचेत्केते स्थायिनोभावाः
(लक, का० १११ पृष्ठे टीकायाम्)

२—रसेसारश्चमत्कारः सर्वत्राप्यनुभूयते । तच्चमत्कारसारत्वे सर्वत्राप्यद्भुतोरसः (उ० सा० तृ० प० ६ पृष्ठे)

یہی وجہ ہے کہ پنڈت نارائن نے صرف حیرت ہی کا رس تسلیم کیا ہے۔"

پنڈت نارائن اور دھرم دت کی اس رائے سے بھی یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دراصل خدا رس ہے کیوں کہ اگر خدا رس نہ ہوتا تو حیرت کے رس ہیں تو تعجب کے مضامین کی وجہ سے تحیّر پایا جاتا، مگر دوسرے رسوں کو اس سے خالی ہونا چاہیئے تھا لیکن سب میں تحیّر کا پایا جانا اس امر کی دلیل ہے کہ رس میں جو تحیّر پایا جاتا ہے اس کی بنیاد مضامین تعجب کے علاوہ کوئی اور چیز ہے، اور رس کی لذت اندوزی سے بظاہر جتنی چیزیں (محرّک وغیرہ) تعلق رکھتی ہیں اُن میں سے کوئی چیز بھی ایسی حیرت انگیز نہیں جس کو رس کا اصلی جوہر قرار دیا جا سکے، لہذا اس امر کے تسلیم کر لینے سے چارہ نہیں کہ رس کے تحیّر کی بنیاد وحدت نما احساس اور وجودِ ربّانی ہے، کیوں کہ ان دونوں کا رس سے علاقہ دکھایا جا چکا ہے اور اُن میں حیرت انگیزی بھی بدرجۂ اتم ثابت ہے۔ خدائی حالت کو وید اور شاستر میں حیرت انگیز ظاہر کیا گیا ہے اور گیتا[1] کا بھی یہی مضمون ہے۔

شاہ طالب حسین صاحب بھی فرماتے ہیں ؎

چو از حیرت ز خود رفتم گرفتم ہوشِ بیہوشی — دریدم پردۂ دانش بخود نورِ خدا دیدم
ز فرطِ نشۂ وحدت بساطِ غیریت چیدم — انا الحق بر زباں عرشِ معلّیٰ زیر پا دیدم
قصرِ عشقِ تو بود بیخودی و بے رنگی (احمد) حیرت و گم شدن از ہیچ مگر کم تر بود

[1]—आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्वदति ...... (गीता अ० २ श्लोक २९)

تیسرا باب

محرّک

سطورِ بالا میں رس سے لذّت اندوز ہونے کے سلسلہ میں محرک اور اس کے معاونین کا تذکرہ بار بار آیا ہے۔ لہذا ضرورت ہے کہ اُن کی مکمل تشریح کی جائے تاکہ اُن کی شناخت میں مشّاق ہونے کے بعد ناظرین کا وجدان فوراً رس کی مسرّت سے لطف اندوز ہونے کے قابل ہو جائے۔

مختصراً اس امر کا اظہار ہو چکا ہے کہ دنیا[1] میں عموماً سیتا و دیگر ہستیاں جو رام وغیرہ (ہیرو) کی محبت و دیگر جذبات کی پیدا کرنے والی مشہور ہیں وہ اگر شاعری میں باندھی، اور ناٹک و ڈراما میں دکھلائی جائیں تو محرک کہلاتی

१—येहिलोके रामादिगतरतिहासादीनामुद्बोधकारणानि सीताद्यस्त एव काव्येनाट्ये च निवेशिताः सन्तः विभाव्यन्ते आस्वादाङ्कुरप्रादुर्भावयोग्याः क्रियन्तेसामाजिक रत्यादिभावा एभिरिति विभावा उच्यन्ते । तदुक्तं भर्तृहरिणा—,

शब्दोपहितरूपांस्तांबुद्धेर्विषयतां गतान् ।
प्रत्यक्षानिव कंसादीन्साधनत्वेन मन्यते ॥

(पी० वी० कानेमहोदयटीकासंवलितसाहित्य दर्पण द्वितीय संस्करणात्तृतीयपरिच्छेदस्य ६ पृष्ठे)

ہیں کیوں کہ وہ اہلِ دل ناظرین اور سامعین کے دل میں پوشیدہ جذبات کو متحرک کرکے لذّت بخش ہونے کے قابل بنا دیتی ہیں' سیتا و دیگر محرکات کے دیکھنے اور سننے ہی سے تماشائیوں کے دل میں مخفی و مضمر جذبات رس کی شکل میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ یہی محرّک کے معنی ہیں بھرتر ہری نے بھی یہی کہا ہے" مطالب شاعری میں مستغرق ہونے کے وقت لفظوں کے ذریعہ سے موجود اور علم میں منعکس کنس (نام ہے سری کرشن کے ماموں کا جس کو انھوں نے مارا تھا) وغیرہ کو صاحبِ ذوق انسان ہوبہو سامنے موجود بہادری و دیگر رس کا موجد سمجھنے لگتا ہے" مقصد یہ ہے کہ اگرچہ شاعری میں کنس یا دیگر محرکات الفاظ ہی سے جانے جاتے ہیں واقعی موجود نہیں ہوتے لیکن ایکٹر کے کمال کی وجہ سے ان میں ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے ذریعہ سے وہ صاحبِ ذوق لوگوں کو بعینہٖ سامنے کھڑے دکھائی دیتے ہیں۔ حسب تحریر بالا[1] محرّک کی دو قسمیں ہیں:

"(۱) اساسی (۲) مہیّج۔"

محرّک[2] "اساسی" ہیرو یعنی رامچندر اور دیگر ہستیاں ہوتی ہیں' کیوں کہ ان ہی کے ذریعہ سے رس کی پیدائش ہوتی ہے۔ یہاں لفظ[3] دیگر سے عشق کے رس میں سیتا اور دوسری ہیروئن اور بہادری کے رس میں کنس اور اُس کے

१—आलम्बनोद्दीपनाख्यौ तस्य भेदावुभौ स्मृतौ ।
२—आलम्बनो नायकादिस्तमालम्ब्य रसोद्गमात् ॥
३—आदिशब्दान्नायिका प्रतिनायकादयः (उक्तसाहित्यदर्पणोक्त परिच्छेद ६ पृष्ठे)

ماثل ہیرو کے حریف سے مراد ہے"۔

سنسکرت شاعری میں ہیرو کے لئے صفاتِ ذیل ضروری ہیں:
(۱) فیاضی[1] (۲) احسان شناسی (۳) علم (۴) عالی نسبی (۵) دولتمندی (۶) رجوعِ خلائق (۷) حسن (۸) شباب (۹) امنگ (۱۰) رعب (۱۱) ذکاوت (۱۲) خلق یا نیک چلنی"۔

ان مذکورۂ بالا صفات سے موصوف ہیرو کی چار[2] قسمیں ہیں۔ مستقل شریف[3] مستقل تند خو۔ مستقل رنگین مزاج۔ مستقل پرسکون۔

مستقل شریف وہ ہیرو ہے جو خودستائی نہ کرے۔ خطاؤں سے درگزر کرے بہت عالی ظرف ہو۔ انتہائی مستقل مزاج یعنی رنج و راحت کی وجہ سے اپنی عادت کو نہ بدلے اور اس کا احساسِ خودی نرم دلی سے مغلوب ہو کر

१—त्यागी कृती कुलीनः सुश्रीको रूपयौवनोत्साही ।
दक्षोऽनुरक्तलोकस्तेजोवैदग्ध्यशीलवान्नेता ॥
(द० सा० ३ प० स्थ ६ पृष्ठे)

२—धीरोदात्तो धीरोद्धतस्तथा धीरललितश्च ।
—धीर प्रशान्त इत्ययमुक्तः प्रथमश्चतुर्भेदः ॥
(द० सा० ३ प० स्थ ७ पृष्ठे)

३—तत्र धीरोदात्तः— अविकत्थनः क्षमावानतिगम्भीरो महासत्त्वः ।
स्थेयान्निगूढमानो धीरोदात्तो दृढव्रतः कथितः ॥
यथा रामादिः । (द० सा० ३ प० स्थ, ७ पृष्ठे)

چھپ جائے۔ نیز صادق القول اور آن کا پورا انسان مستقل شریف کہلاتا ہے
جیسے رامچندر جی"۔

مستقل تند خو[1] - چالاک، تیز طبع، چنچل، مغرور، بہادر اور خود ستا ہیرو
مستقل تند خو کہلاتا ہے جیسے مہابھارت میں بھیم سین"۔

مستقل، رنگیں مزاج[2]، بے فکر، بہت ہی نرم دل، ہمیشہ رقص و سرود و دیگر
فنونِ لطیفہ میں مشغول ہیرو، مستقل رنگین مزاج کہلاتا ہے، جیسے رتناولی
میں تبس راج۔

مستقل، پرسکون[3] - فیاضی اور اس کے مماثل ہیرو کے صفاتِ عمومی
بدرجۂ کمال موصوف، برہمن یا اس کے مانند مستقل، پرسکون ہیرو کہلاتا ہے
جیسے مالتی مادھو ناٹک میں مادھو"۔

१—अथ धीरोद्धतः—

मायापरः प्रचण्डश्चपलोऽहंकारदर्पभूयिष्ठः ।
आत्मश्लाघानिरतोधीरैर्धीरोद्धतः कथितः ॥
यथा भीमसेनादिः ।

२—अथधीर ललितः—

निश्चिन्तो मृदुरनिशं कलापरो धीरललितः—
स्यात् । यथारत्नावल्यादौ वत्सराजादिः

(उ० सा० ३ प० स्य, ७ पृष्ठे)

३—अथ धीरप्रशान्तः—

सामान्य गुणैर्भूयान्द्विजादिको धीरशान्तः स्यात् ।
यथा मालती माधवादौ, माधवादिः ।

اِن[1] (مذکورۂ بالا) اقسام میں سے ہر ایک کی پھر چار قسمیں ہیں (۱) منصف مزاج (۲) ڈھیٹ (۳) دل پسند (۴) نالائق۔

منصف[2] مزاج وہ ہیرو ہے جو اپنی متعدد بیویوں سے یکساں محبت کرے

مثال:- (خادمہ نے کسی سے کہا) میں نے زنان خانہ کی مہ جبینوں کے حالات معلوم کر کے جب مہاراج سے یہ عرض کیا کہ آج کنتلیشور (نام ایک راجہ کا) کی دختر ہوئی ہے مگر باری آج انگراج کی ہمشیرہ کی ہے نیز کملا (نام ایک نازنین کا) نے آپ سے یہ رات قمار بازی میں جیت لی ہے اور آج ہی روٹھی مہارانی کو منانا بھی ہے یہ سُن کر مہاراج ایک حالتِ کشاکش میں پڑ گئے اور دو تین گھڑی تک چُپ چاپ عالمِ تفکر میں بیٹھے رہے۔

(اس مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ راجہ کو تمام رانیوں سے یکساں محبت تھی اگر کسی سے کم ہوتی تو متفکر کیوں ہوتے)

१—एभिर्दक्षिणधृष्टानुकूलशठरूपिभिस्तु ।

२—एषुत्वनेक महिला समरागो दक्षिणः कथितः ।

यथा—स्नाता तिष्ठति कुन्तलेश्वरसुता,

वारोऽङ्गराजस्वसुर्द्यूते रात्रिरियंजिताकमलया देवी प्रसाद्याद्य इत्यन्तः पुरसुन्दरी प्रतिमयाविज्ञाय विज्ञापिते, देवेनाप्रतिपत्तिमूढमनस द्वित्राः स्थितं नाडिकाः॥ (उ० सा० उ० प० ६४, ७ पृष्ठे)

ڈھیٹ[1] وہ ہیرو ہی جو خطا کرنے پر بھی بیخوف رہے جھڑکیاں کھانے
پر شرمندہ نہ ہو، اور قصور کا مشاہدہ ہو جانے پر بھی برابر جھوٹ بولتا جائے مثال
(کوئی ڈھیٹ ہیرو اپنا راز کسی سے کہہ رہا ہی) غصّہ میں آگ بگولا اُس نازنیں
کا لال چہرہ دیکھ کر، بوسہ کی غرض سے میں اُس کے پاس گیا، میرے پاس
جانے پر اُس نے میرے لات ماری، میں نے جلدی سے اس کی ٹانگ پکڑ
اور ہنسنے لگا اُس وقت مجبور ہو جانے کی وجہ سے اُس اشکبار اور حسین پرجبیں
مہ جبین کا غصّہ اس وقت یاد آنے پر بھی میرے دل میں ایک لطف پیدا کرتا ہی۔

دل پسند[2]- وہ ہیرو ہی جو ایک ہی ہیروئن سے محبت کرے -

مثال :- (ہیروئن اپنی سہیلی سے کہتی ہی) اے بہن ! نہ تو میرا لباس

१—कृतागा अपिनिःशङ्कस्तर्जितोऽपि न लज्जितः ।
दृष्ट दोषोऽपि मिथ्यावाक्कथितो धृष्ट नायकः ॥ यथा-शोणं वीक्ष्यमुखं
विचुम्बितुमहंयातः समीपंततः । पादेनप्रहृतं तयासपदितं धृत्वासहा-
समयि । किञ्चित्तत्र[illegible]विधातुमक्षमतयाबाष्पंसृजन्त्याः सखेध्यातप्रचेत-
सिकौतुकं वितनुतेकोपोऽपिवामभ्रुवः ॥ (उ० सा० ३ प० स्य, ७ पृष्ठे)

२—अनुकूलएकनिरतः—यथा—अस्माकंसखिवाससीनरुचिरंग्रैवेयकं
नोज्वलं, नोवक्रागतिरुद्धतंनहसितंनैवास्तिकश्चिन्मदः । किन्त्वन्येऽपि-
जनावदन्तिसुभगोऽप्यस्याः प्रियोनान्यतो, दृष्टिं निक्षिपतीतिविश्वमियता-
मन्यामहेदुःस्थितम् (उ० सा० ३० प० स्य ७ पृष्ठे)

ی دل کش ہے اور نہ جگمگاتا صاف ستھرا ہار، نہ اٹھکھیلیوں کی چال ہے، نہ دل
ویز اور شیریں تبسم۔ لیکن میرے علاوہ دوسرے لوگ بھی کہتے ہیں کہ باہر و
ادر جوان رعنا ہونے پر بھی اس کا شوہر دوسری عورتوں کی طرف نظر تک
نہیں ڈالتا۔ پس میں تو اپنے سوا (اس وجہ سے) سارے جہان کو ہیچ میں
پھنسا دیکھتی ہوں۔

نالائق۔ وہ ہیرو ہے جس کا دل تو کسی اور پر ہو لیکن بیرونی محبت اپنی
ہیروئن میں بھی دکھلائے اور خفیہ طور پر اس کی مرضی کے خلاف کرے۔
مثال:۔ (ہیروئن کی چالاک سہیلی ہیرو سے کہتی ہے) اے چال باز!
دوسری عورت کی کوندھنی (کمر میں باندھنے کی طلائی یا نقرئی زنجیر) کی جھنکار
ن کر اپنی محبوبہ سے عین بغل گیری کی حالت ہی میں جو تو نے اپنے ہاتھ کی
رفت ڈھیلی کر دی یہ بات میں کس سے کہوں کیوں کہ ملے ہوئے گھی اور شہد

१—शठोऽयमेकत्रबद्धभावोयः, दर्शितबहिरनुरागो विप्रियमन्यत्र-
गूढ़माचरति—यथा—शठान्यस्याः काञ्चीमणिरणितमाकर्ण्यसहसा
यदाश्लिष्यन्नेवप्रशिथिलभुजग्रन्थिरभवः । तदेतत्क्काचक्षेघृतमधुम
यत्वाद्बहुवचो, विषेणाघूर्णन्ती किमपि नसखी मे गणयति ॥ (उ० सा०
उ० पृ० स्य ८ पृष्ठे)

(شہد اور گھی برابر ملانے سے مرکب میں سمیت پیدا ہو جاتی ہے) کے مثل تیری جلی چپڑی اور میٹھی میٹھی مگر زہر آلود باتوں پر ریجھی ہوئی یہ میری سہیلی تو کچھ سمجھتی ہی نہیں۔ ان سولہ[1] اقسام کے ہیرو میں سے ہر ایک کی اعلیٰ، اوسط، ادنیٰ یہ تین قسمیں اور ہوتی ہیں۔ اس طرح ہیرو کی کل اڑتالیس قسمیں ہوئیں۔

اب ہیروئن کے اقسام مختصراً تحریر کئے جاتے ہیں کیوں کہ وہ بھی رس کی محرک ہوتی ہے۔

ہیروئن[2] کی تین قسمیں ہیں (۱) اپنی (۲) پرائی (۳) مشترک (طوائف) ہیروئن[3] بھی ہیرو کے (مذکورۂ بالا) اوصافِ عمومی سے متصف ہوتی ہے نرمی[4]، سادگی اور اس کے مماثل صفات سے موصوف خانہ داری کے کاموں میں مشغول پاکِ دامن عورت (اس مقام پر) اپنی ہیروئن کہلاتی ہے۔

१—एषां च त्रैविध्यादुत्तममध्यमाधमत्वेन, उक्तानायकभेदाश्चत्वारिंशत्तथाऽष्टौच ॥ (उ० सा० उ० प० स्य ८ पृष्ठे)

२—अथनायिकात्रिभेदा, स्वान्यासाधारणीस्त्रीति ॥

३—नायकसामान्यगुणैर्भवतियथासंभवैर्युक्ता ॥ (उ० सा० उ० प० स्य० १० पृष्ठे)

४—विनयार्जवादियुक्तागृहकर्मपरापतिव्रतास्वीया ॥
यथा लज्जापर्याप्तप्रसाधनानिपरभर्तृनिष्पिपासानि, अविनयदुर्मेधांसि-धन्यानांगृहेकलत्राणि ॥ (उ० सा० उ० प० स्य १०-११ पृष्ठे)

مثال :- شرم ہی جن کے حسن کا زیور ہے جو دوسرے مرد کی خواہش سے خالی الذہن ہے بے ادبی کرنی جسے آتی ہی نہیں۔ ایسی نیک عورت کسی خوش قسمت ہی کے گھر میں ہوتی ہے۔

[1] ایسی عورت کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) بھولی (۲) متوسط (۳) پختہ کار۔

[2] ان تینوں میں سے بھولی پانچ قسموں میں منقسم ہے۔ اوّل موصوف بہ عنفوانِ شباب، دوسری موصوف بہ محبتِ اولین، تیسری مخالفِ وصال، چوتھی موصوف بہ کشیدگیٔ نازک پانچویں انتہائی شرمیلی۔

[3] موصوف بہ عنفوانِ شباب۔ وہ عورت ہے جس میں نئے شباب کی چمک یا اوّل جلوہ نما ہوئی ہو۔

مثال :- جیسے کسی نئے راجہ کے جشنِ تخت نشینی کے وقت اُس کے اعضا

१—सापिकथितात्रिभेदामुग्धामध्याप्रगल्भेति ।

२—तत्रप्रथमावतीर्णयौवनमदनविकारारतौवामा, कथितामृदुश्चमानेसमधिकलज्जावतीमुग्धा ॥ (उ० सा० उ० प० स्य ११ पृष्ठे)

३—तत्रप्रथमावतीर्णयौवना—मध्यस्यप्रथिमानमेतिजघनंवक्षोजयोर्मन्दता, दूरं यात्युदरंचरोमलतिका नेत्रार्जवंधावति, कन्दर्पपरिवीक्ष्य नूतनमनोराज्याभिषिक्तंक्षणा, दङ्गानीवपरस्परं विदधतेनिर्लुण्ठनंसुभ्रुवः ॥
(उ० सा० उ० प० ११ पृष्ठे)

(وزرا، وغیرہ ارکان) خوشی میں ڈوب کر ایک دوسرے کی چیزوں کی چھینا جھپٹی کرنے لگتے ہیں، اسی طرح نئی سلطنتِ دل میں، عشق و محبت کی تخت نشینی دیکھ کر اس نازنین کے اعضا، (ہاتھ پیر وغیرہ) ایک دوسرے کے صفات کی لوٹ مچارہے ہیں۔ دیکھو کمر کی فربہی ..... لے لی ..... کی پستی اور چھوٹا ئی پیٹ نے جھپٹ لی آنکھوں کی راست نگاہی سیلی (بالوں کی لکیر جو سینہ سے ناف کی طرف جاتی ہی) نے اڑالی .... پہلے آنکھوں میں سادگی اور راستگی تھی ...... لیکن اب سیلی سیدھی ہی۔

موصوف بہ محبتِ اولین وہ عورت ہی جس میں عشق و محبت کی نیرنگیاں پہلے پہل نمودار ہوئی ہوں۔

مثال:۔ آہستہ سے ڈھیلا قدم زمین پر رکھتی ہی اور زنانخانہ سے باہر نہیں نکلتی، کھلکھلا کر اب ہنستی بھی نہیں، ذرا سی دیر میں نرالی شرم سے دم بخود ہو جاتی ہی۔ گہرے مطالب سے پُر، "تعریزانہ کچھ الفاظ" آہستہ سے ادا کرتی ہی اور محبوب کے حالات بیان کرتی ہوئی سہیلی کو چپ پر جبیں ہو کر دیکھتی ہی۔

१—प्रथमावतीर्णमदनविकारा यथा—दत्तेसालसमन्थरं भुविपदं, निर्यातिनान्तः पुरात्, नोद्दासंहसतिक्षणात्कलयतेहीयन्त्रणांकामपि, किञ्चिद्भावगभीरवक्रिमलवस्पृष्टंमनाग्भाषते, सभ्रूभङ्गमुदीक्षतेप्रियकथामुल्लापयन्तींसखीम् ॥ (उ० सा० उ० प० ११ पृष्ठे)

مخالفِ وصال۔ وہ عورت ہے جو وصل سے جھجکے اور تامل کرے۔

مثال:۔ (اپنے دوست سے کسی کا بیان ہے) وہ دلربا دیکھنے پر نظریں نیچی کر لیتی ہے اور بار بار چھیڑنے پر بھی گفتگو نہیں کرتی ...... لرزہ براندام ہو جاتی ہے سہیلیاں جب خوابگاہ سے رخصت ہونے لگتی ہیں تو ان کے ساتھ خود بھی چلنے کا ارادہ کرتی ہے اس وقت اس نو عروس محبوبہ کی یہ الٹی باتیں میرے دل میں انتہائی محبت پیدا کر رہی ہیں۔

موصوفہ کشیدگیٔ نازک۔ وہ عورت ہے جس کا روٹھنا دیرپا نہ ہو۔

وہ نازنین شوہر کی پہلی خطا (دوسری عورت سے ارتباط) کے وقت سہیلیوں کے بغیر سکھائے خاص انداز سے گردشِ اعضاء (منہ پھیرنا وغیرہ) اور تعریفانہ گفتگو کے ذریعے سے اپنی ناراضی کا اظہار بھی نہیں جانتی لیکن متحرک نقوش میں پیچیدہ اور دلکش رخسار پر ٹپکتے ہوئے موتیوں کی مانند آبدار آنسوؤں سے ڈبڈبائی ہوئی آنکھوں کے ذریعہ صرف زار و قطار رو رہی ہے۔

انتہائی شرمیلی۔ اس عورت کی تعریف نام ہی سے نمایاں ہے اور اس کی مثال وہی ہے جو موصوفہ بہ عنفوانِ شباب کی یعنی آہستہ سے ڈھیلا قدم زمین پر رکھتی ہے وغیرہ۔

१—रतौवामा यथा—दृष्टादृष्टिमधोददातिकुरुतेनालापमाभाषिता, शय्यायांपरिवृत्यतिष्ठतिवलादालिङ्गितावेपते, निर्यान्तीषुसखीषुवासभवनान्निर्गन्तुमेवेहते, जातावामतयैवसम्प्रतिममप्रीत्यैनवोढाप्रिया ॥

२ — मानेमृदुर्यथा—सापत्युःप्रथमापराधसमयेसख्योपदेशंविना, नोजानातिसविभ्रमाङ्गवलनंवक्रोक्तिसंसूचनं, स्वच्छैरच्छकपोलमूलगलितैः पर्यस्तनेत्रोत्पला, बालाकेवलमेवरोदितिलुठल्लोलालकैरश्रुभिः ॥

३—समधिकलज्जावती यथा दृक्पातालसेत्यादिगतोदाहरणम् ।

(उ० सा० उ० पृ० ११४)

اگرچہ[1] غلبۂ شرم سے انتہائی شرمیلی عورت میں وصل کی مخالفت بھی پائی جاتی ہے اس وجہ سے یہ دونوں قسمیں ایک ہی ہونی چاہئیں لیکن ان دونوں کے مفہوم سے چونکہ ایک خاص قسم کا لطف حاصل ہوتا ہے لہذا علیحدہ علیحدہ دو قسمیں قرار دی گئی ہیں

مذکورۃ الصدر متوسط ہیروئن کی بھی تین قسمیں ہیں اوّل عالی ظرف[2] " دوسری اوسط الظرف' تیسری غیر عالی ظرف" - ان تینوں کا صحیح مفہوم اور صحیح امتیاز ذہن میں لانے کے لئے یوں سمجھنا چاہیئے کہ متوسطہ عالی ظرف عورت غصہ ہونے پر شوہر کو ظریفانہ رنگ میں' تعزیری باتوں سے مجروح کرتی ہے" مثلاً ایسی عورت بحالتِ ناراضگی اپنے شوہر سے اس طرح ہم کلام ہوگی"

عورت - آپ نے یہ بالکل صحیح کہا تھا کہ تم میری دلربا ہو' اسی لئے تو محبوبہ (سوکن) کا مستعمل لباس پہن کر میرے یہاں اسے دکھانے آئے ہو کیونکہ عاشقوں کی آرائش کا مقصود اسی وقت پورا ہوتا ہے جب کہ ان کی محبوبہ اُن کے بناؤ کو دیکھ لے-

اوسط[3] الظرف - وہ عورت سمجھی گئی ہے جو اپنے شوہر کو ناراض ہونے پر

१—अत्रसमधिकलज्जावतीत्वेनलब्धायारतिवामताया विच्छित्ति-विशेषवत्तयापुनःकथनम् ॥ (उ० सा० उ० प० ११ पृष्ठे)

२—धीराचाप्यधीराचधीराधीरेतिच ॥
तत्र प्रियंसोत्प्रासवक्रोक्त्यामध्याधीरादहेद्रुषा । यथा—तदवितथमवादीर्यन्ममत्वंप्रियेतिप्रियजनपरिभुक्तंयद् दुकूलंदधानः, मदधिवसतिमागाः कामिनांमण्डनश्री, व्रजतिहिसफलत्वंवल्लभालोकनेन ॥

३—धीराधीरातुरुदितैर्प्रियंदहेत् यथा—बाले ! नाथ, विमुञ्च मानिनिरुषं, रोषान्मयाकिं कृतं, खेदोऽस्मासु, नमेऽपराध्यतिभवान्, सर्वेपराधामयि, तत्किंरोदिषिगद्गदेनवचसाकस्याग्रतोरुद्यते, नन्वेतन्मम-कातवास्मि, दयिता, नास्मीत्यतोरुद्यते (उ० सा० उ० प० १३ पृष्ठे)

رو رو کر زخمی دل کرے۔ مثلاً ایک ایسی عورت بحالتِ خفگی اپنے شوہر سے اس طرح سخن سرا ہوگی (یہ عورت مرد کا سوال و جواب ہے)۔

مرد۔ اے نازنینِ کم سن!

عورت۔ جی میرے سرتاج۔

مرد۔ اے روٹھنے والی غصہ چھوڑ دو۔

عورت۔ غصّہ کر کے میں نے کیا کرلیا۔

مرد۔ تم نے غصّہ کر کے مجھے مغموم بنا دیا۔

عورت۔ ٹھیک ہے۔ اس میں آپ کی کچھ خطا نہیں سارا قصور میرا ہی ہے۔

مرد۔ تو پھر گلے میں پھنسی اور بھرّائی ہوئی آواز سے گریاں کیوں ہو؟

عورت۔ بھلا میں کس کے آگے روتی ہوں؟

مرد۔ دیکھو ابھی میرے ہی روبرو رو رہی ہو۔

عورت۔ میں تمھاری کون ہوں؟

مرد۔ تم میری دلربا ہو۔

عورت۔ دلربا نہیں ہوں یہی تو رونا ہے۔

متوسطہ غیر عالی ظرف۔ وہ عورت ہے جو ناراض ہوجانے پر شوہر کو سخت کلامی سے مجروح کرے۔ مثلاً ایسی عورت شوہر سے اپنی خفگی کا اظہار حسبِ ذیل طریقے سے کرے گی:

१—अधीरातुपरुषोक्तिभिः प्रियंदहेत् यथा—

عورت[1] - اے چالباز! عشق و محبت کی صدہا تمناؤں کے ساتھ وہی نمائشی جذباتِ شوق دکھانے والی زمانہ ساز عورت، تیرے دل میں بس رہی ہے اِس میں (تیرے دل میں) مجھ جیسی کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے لہذا جاؤ بس کرو میرے پیروں پر گرنے کا ناٹک دکھانے سے کچھ فائدہ نہیں ہے -

متوسطہ کی طرح پختہ کار عورت بھی تین قسموں میں منقسم ہے پختہ کار عالی ظرف پختہ کار اوسط الظرف - پختہ کار غیر عالی ظرف -

پختہ کار عالی ظرف[2] - وہ عورت ہے کہ جب شوہر سے روٹھتی ہے تو اپنے غصّہ کے اثرات کو چھپاکر بیرونی امور میں بڑی آؤبھگت دکھاتی ہے لیکن حقیقتہً وصل سے روگرداں رہتی ہے، مثلاً ایسی عورت کا بوقت ناراضگی اپنے شوہر سے حسبِ ذیل طرزِ عمل ہوگا - عزیز شوہر کو آتا دیکھ کر وہ پختہ کار عورت فوراً کھڑی ہو گئی - اور دور ہی سے تعظیم کرنے کے بہانہ اسے ہم نشینی (یکجائی نشست)

१—साधं मनोरथशतैस्तव धूर्तकान्ता, सैवस्थितामनसिकृत्रिमहावरम्या, अस्माकमस्ति न हि कश्चिदिहावकाशस्तस्मात् कृतं चरणापातविडम्बनाभिः ॥ (उ० सा० उ० प० १२ पृष्ठे)

२—प्रगल्भा यदि धीरास्याच्छन्नकोपाकृतिस्तदा, उदास्ते सुरते तत्र दर्शयन्त्यादरान्बहिः । यथा—

३—एकत्रासनसंस्थितिः परिहृता प्रत्युद्गमाद् दूरत स्ताम्बूलानयनच्छलेन रभसाश्लेषोऽपि संविघ्नितः आलापोऽपि न मिश्रितः परिजनं व्यापारयन्त्यान्तिके, कान्तं प्रत्युपचारतः श्चतुरया कोपः कृतार्थीकृतः ॥
(उ० सा० उ० प० १२ पृष्ठे)

سے محروم کر دیا یعنی محبوبہ کے ساتھ ہم نشینی کی تمنا پوری نہ ہوئی لیکن دوسرے تعظیم کرنے میں بیرونی خاطر داری بہت دکھائی گئی۔ اسی طرح پان لانے کے بہانہ جلدی سے ہم آغوشی میں بھی خلل انداز ہوئی۔ اور پاس کھڑے ہوئے نوکر چاکروں کو حکم دینے کے حیلہ سے بات میں بات بھی نہ ملائی (شوہر کو منہ نہ لگایا) مقصد یہ ہے کہ جب شوہر نے کوئی بات کہی تب اس کی بات کا جواب نہ دے کر کسی نہ کسی خادم یا خواص کو کسی کام کے کرنے کا حکم دینے لگی۔ کسی سے کہا پیر دباؤ، کسی سے کہا پنکھا جھلو، جس سے بیرونی خاطر داری تو بہت ظاہر ہوئی لیکن حقیقت میں وصل سے کنارہ کشی اور بے تعلقی ہی رہی، اس طرح نمایشی برتاؤ کے حیلہ سے اس عالی ظرف نازنین نے شوہر پر اپنا غصہ اتار لیا۔

پختہ کار اوسط الظرف۔ وہ عورت ہے۔ جو ہیرو کو بلیغ (تعریضی) اور پُر جذبات گفتگو سے مغموم کرے مثلاً:۔

عورت ۔ اے حسین! تم تو بغیر کسی آرائش کے بھی میرے دل کو بہت زیادہ لبھاتے ہو پھر اس وقت تو اس کے (سوکن کے) خراشِ ناخن سے مزین ہو رہے ہو۔ اب کیا کہنے ہیں۔

१—धीराधीरातुसोल्लुण्ठभाषितैः खेदयत्यमुम् यथा - अनलङ्कृतोऽपिसुन्दर हरसिमनोमेयतः प्रसभम्, किंपुनरलंकृतस्त्वंसम्प्रतिनखक्षतैस्तस्याः ।

پختہ کار غیر عالی ظرف ۔ وہ عورت ہے جو بوقت ناراضگی شوہر کو جھڑکتی بھی ہے اور مارتی بھی ہے ۔

مثلاً (کوئی ہیرو اپنا راز اپنے دوست سے بیان کرتا ہے) غصہ سے آگ بگولا ہوئی اس نازنین کا لال چہرہ دیکھ کر میں بوسہ لینے کے لئے اس کے پاس گیا وغیرہ ۔

ان قسموں میں سے ہر ایک قسم شوہر کی محبت کی زیادتی اور کمی کے اعتبار سے دو قسموں میں منقسم ہوتی ہے یعنی شوہر کسی عورت سے کم محبت کرتا ہے اور کسی سے زیادہ اس وجہ سے ہر ایک کی دو قسمیں بن جاتی ہیں، مثال :-

ایک جگہہ پر بیٹھی ہوئی اپنی دونوں دلرباؤں کو دیکھ کر چالباز ہیرو نے بڑی خاطرداری کے ساتھ پیچھے سے آکر دل لگی کے بہانہ ایک کی آنکھیں بند کرلیں اور تھوڑی گردن گھما کر محبت سے شگفتہ اور مسکراتی ہوئی (اس چال کی

१—तर्जयेत्ताडयेदन्या यथा शोणांवीदयमुखमित्यत्र

(उ० सा० उ० प० १३ पृष्ठे)

२-प्रत्येकंता अपि द्विधाकनिष्ठज्येष्ठरूपत्वान्नायकप्रणयंप्रति। —यथा—दृष्ट्वैकासनसंस्थिते प्रियतमेपश्चादुपेत्यादरात्, एकस्यानयनेपिधायविहितक्रीडानुबन्धच्छलः, ईषद्वक्रितकन्धरः सपुलकःप्रेमोल्लसन्मानसा, मन्तर्हासलसत्कपोलफलकांधूर्तोपरांचुम्बति॥ (उ० सा० उ० प० १३-१४ पृष्ठे)

تک پہونچنے کی وجہ سے) دوسری عورت کا بوسہ لے رہا ہے (یہاں شوہر کو ایک عورت سے زیادہ محبت معلوم ہوتی ہے اور دوسری کو فریب دیا جا رہا ہے)

مذکورۃ الصدر ¹ پرائی عورت دو طرح کی ہوتی ہے ایک منکوحۂ غیر اور دوسری دوشیزہ - منکوحۂ ² غیر سے یہاں وہ عورت مراد ہے جو میلہ اور تماشا گاہوں میں جانے کی شائق، بے شرم اور بد اطوار ہو -

مثال - (ایسی عورت کا شوہرِ غیر سے کلام ہے) میرے مالک سانس لینے میں بھی جلتے ہیں اور سوکنیں میرے دل (نفسِ مدرکہ) کو پرچاتی رہتی ہیں - ساس اشارہ شناسی کی دیوی ہے اور دیورانی، جیٹھانی، ہر گھڑی آنکھوں کی حرکات و سکنات کو تاڑتی رہتی ہیں، اس لئے میرا دور ہی سے سلام ہے، اب تمھاری ان محبت بھری نگاہوں سے کیا ہوتا ہے - اے پختہ کار رنگین مزاج (رسیا) اس معاملہ میں تمھاری محنت رائگاں ہے -

دوشیزہ ³ سے مراد یہاں غیر منکوحہ اور نوجوان شرمیلی لڑکی ہے - جیسے مالتی مادھو

१—परकीया द्विविधा प्रोक्ता परोढा कन्यका तथा, तत्र -

२—यात्रादिनिरतान्योढा कुलटा गलितत्रपा यथा स्वामीति श्वसिते ऽप्यसूयति मनाग्जिघ्रः सपत्नीजनः श्वश्रूरिङ्गितदैवतं नयनयोरीहालिहं यातरः, तद्दूरादयमञ्जलिः किमधुना दृग्भङ्गिभावेन ते, वैदग्धीमधुरप्रबन्धरसिक व्यर्थस्तवात्र श्रमः ॥ (उ० सा० उ० प० २४ पृष्ठे)

३—कन्या तु, अजातोपयमा सलज्जा नवयौवना। यथा—मालतीमाधवे मालती ॥

ناٹک میں مالتی۔

طوائف۔ جو عورت[1] مستقل مزاج اور رقص و سرود وغیرہ فنونِ لطیفہ میں دستگاہ کامل رکھتی ہو وہ طوائف یعنی عورتِ مشترک کہلاتی ہے۔ طوائف نہ برے آدمیوں سے نفرت کرتی ہے نہ اچھوں پر فریفتہ ہوتی ہے صرف زر و مال دیکھ کر بیرونی الفت کا اظہار کرتی ہے غائت درجہ مقبول لوگ بھی اگر مفلس ہو جائیں تو اپنی ماں کے ذریعہ سے نکلوا دیتی ہے خود نہیں نکالتی کیوں کہ دولت مند ہو جانے پر اُن سے پھر ملنے کی متمنی رہتی ہے۔ چور بے حمیت جاہل آسانی سے دولت پانے والے۔ مجرد اور پوشیدہ نفس پرست لوگ اکثر اس کے دلدادہ ہوتے ہیں۔ کبھی کبھی طوائفیں بھی غلبۂ عشق کے باعث سچی محبت میں مبتلا ہو جاتی ہیں مگر اُن میں خواہ محبت پائی جائے یا نہ پائی جائے اُن سے الفتِ حقیقی کی توقع بہت ہی دشوار ہے۔

قوتِ نفسانی سے بے بس ہو کر جو کسی طے شدہ مقام پر مرد کو بلائے[2] یا خود اُس کے پاس جائے وہ عورت سبقت کرنے والی کہلاتی ہے۔

१—धीराकलाप्रगल्भास्याद्वेश्यासामान्यनायिका। निर्गुणानपिन-द्वेष्टिनरज्यतिगुणीष्वपि वित्तमात्रंसमालोक्यसारागंदर्शयेद्बहिः॥ काम-मङ्गीकृतमपिपरिक्षीणधनंनरंमात्रानिष्कासयेदेषापुनः सन्धान काङ्क्षया, तस्कराःपण्डकामूर्खाःसुखप्राप्तधनास्तथा उ० सा० उ० प०१४ पृष्ठे)

२—अभिसारयतेकान्तंयामन्मथवशंवदा, स्वयंवाभिसरेदेषाधीरै-रुक्ताभिसारिका—यथा—

شوہر کو بلانے کی مثال ۔ عورت ۔ اے قاصد! جس طرح اُن پر میری کم ظرفی نہ ظاہر ہو اور وہ مجھ پر مہربان بھی ہو جائیں اِس ڈھنگ سے اُن سے گفتگو کرنا۔

خود جانے والی عورت کی مثال ۔ ہاتھ کے کنگن اوپر کو چڑھائے (تاکہ بجیں نہیں) ڈھیلی کوندھنی کس کر باندھی ۔ جھنجھناتے جھانجھنوں کی جھنکار کسی نہ کسی طرح روکی ۔ اے سہیلی! اتنا کرکے جوں ہی میں نے ملاعبت کے لئے سبقت شروع کی کہ فوراً یہ جلاد چاند پردہ تاریکی کو اٹھانے لگا (یعنی چاند نکل آیا)

اگر خاندانی عورت سبقت کرے گی تو زیورات کی آواز کو بند کرکے دبے پیر اور گھونگٹ سے منہ چھپا کر جائے گی لیکن اگر طوائف پیش قدمی کرے گی تو عجیب وغریب اور صاف ستھرا لباس زیب تن کرکے گھنگرو اور کنگن کو جھنکارتی اور مسرت سے مسکراتی ہوئی جائے گی ۔ اگر خادمہ پیش قدمی کرے گی تو نشہ سے اُس کی باتیں

१—नचमेऽवगच्छतियथालघुताकरुणांयथाचकुरुतेसमयि, निपुणं तथैनमभिगम्यवदेरभिदूतिकाचिदिति संदिदिशे ॥

२—उत्क्षिप्तंकरकङ्कणद्वयमिदंबद्धादृढंमेखला, यत्नेनप्रतिपादिता मुखरयोर्मञ्जीरयोर्मूकता, आरब्धेरभसान्मया,

प्रियसखि! क्रीडाभिसारोत्सवे, चण्डालस्तिमिरावगु ण्ठनपटक्षे पंविधत्तेविधुः ॥ (उ० सा० उ० प० १५ पृष्ठे)

३—संलीनास्वेषुगात्रेषुमूकीकृतविभूषणा, अवगुण्ठनसंवीता कुलजाभिसरेद्यदि । विचित्रोज्वलवेषातुरणन्नूपुरकङ्कणा, प्रमोदस्मेर वदनास्याद्वेश्याभिसरेद्यदि । मदस्खलितसंलापाविभ्रमोत्फुल्ललोचना, आविद्धगतिसंचारास्यात्प्रेष्याऽभिसरेद्यदि ॥ (उ० सा० उ०प० १५ पृष्ठे)

بھکی بھکی ہوں گی اور نگاہوں میں محبّت اور سرور اور قدموں میں لغزش ہو گی
اور اس کی آنکھیں اداؤں سے شگفتہ ہو جائیں گی۔

محرّک اساسی کی آراستہ اور مزیّن تصویر ذہن نشین کرنے کے لئے حسب
زیوراتِ حُسن کے بیان کرنے کی ضرورت ہے:-

عالمِ[1] شباب میں اٹھائیس چیزیں عورتوں کے حسن کا زیور ہوتی ہیں کیفِ
وجدِ محبت، جوشِ محبت، رنگ و روپ، رعنائی، جمال، محبوبیت، پختہ کاری،
لینت، استقلال، متانت، ادا، آراستگی، غرورِ حسن، کرشمہائے رنگیں، ادائے مح
جھجک، گھبراہٹ، نزاکت، ناز، جھینپ، سوزش، تجاہل، پتیکی، لگاوٹ، اشتہ
خندہ بہاریں، چونکنا، ملاعبت۔

نقوشِ[2] محبت سے سادہ و معرّا دل میں پہلے پہل کرشمہائے عشق و محبت
کے بیدار و نمودار ہونے کو کیفِ شوق کہتے ہیں، مثلاً وہی موسمِ بہار ہے۔ وہی

१—यौवनेसत्वजास्तासामष्टाविंशतिसंख्यका, अलङ्कारास्तत्र भाव-
विहेलास्त्रयोऽङ्गजाः ॥

शोभाकान्तिश्चदीप्तिश्चमाधुर्यंचप्रगल्भता। औदार्यंधैर्यमित्ति""॥
लीलाविलासोविच्छित्तिर्विब्बोकः किलकिञ्चितम्। मोट्टायितंकुट्टमि-
विभ्रमोललितंमदः विहृततपनंमौग्ध्यं विक्षेपश्चकुतूहलम्। हसितं
चकितं केलिरित्यष्टादशसंख्यकाः (उ० सा० उ० प० १७ पृष्ठे)

२—निर्विकारात्मकेचित्तेभावः प्रथमविक्रिया यथा सएवसुरभिः
कालः सएवमलयानिलः। सैवेयमबलाकिन्तुमनोऽन्यदिवलक्ष्यते

وشبو میں بسی ہوئی ہوا اور وہی یہ نازنین ہے لیکن آج اس کا دل کچھ اور ہی
علوم ہوتا ہے۔

وجدِ محبت[1]۔ چشم و ابرو کے نرالے اشاروں سے تمنائے وصال کا مظہر
ردات قلبیہ کی کچھ کچھ وضاحت کرنے والا کیفِ شوق ہی وجدِ محبت کہلاتا ہے
ال راجہ اندر کے حکم کے مطابق کوہ ہمالیہ پر جب عشق کے دیوتا نے سامانِ
یش و طرب پھیلایا، جس کی وجہ سے پاربتی کو دیکھ کر مہا دیوجی کا دل ڈانواں ڈول
وا اس وقت شگفتہ کدم (گیند کی طرح ایک گول پھول ہے جس میں پیلے رنگ کے
م و نازک رونگٹے سے کھڑے نظر آتے ہیں) کے پھول کے مثل پُر اقشعرار (بدن
ر رونگٹے کھڑے ہونا) اور اپنے نازک اعضا کے ذریعے سے حالتِ دل کو
اہر کرتی اور دزدیدہ نگاہی سے آراستہ رُخِ زیبا سے مزین پاربتی کچھ ترچھی
و کر کھڑی ہو گئی۔

جوشِ محبت[2]۔ تغیراتِ قلبیہ کے نہایت کھلے طور پر ظاہر ہو جانے پر وہی کیف

१—अ धहावः—भ्रूनेत्रादिविकारैस्तुसंभोगेच्छाप्रकाशकः भावए:
ल्पसंलक्ष्यविकारोहावउच्यते—यथा—विवृण्वतीशैलसुताऽपिभावमङ्गै
स्फुरद्बालकदम्बकल्पैः। साचीकृताचारुतरेणतस्थौमुखेनपर्यस्तविलोचने
(उ० सा० उ० प० १७ पृष्ठे)

२—हेलात्यन्तसमालक्ष्यविकारः स्यात् सएवतु। यथा-तथ
तस्याझटितिप्रवृत्ताश्चाः सर्वाङ्गविभ्रमाः सकलाः। संशयितमुग्धभा
वाभवति चिरंसखीनामपि॥

شوق، جوشِ محبت کہلاتا ہے۔

مثال :- اس نوعروس کے تمامی اعضا کی کُل ادائیں - فوراً ہی اس طرح ظہور پذیر ہوئیں کہ اُس کی سہیلیوں کو بھی اُس کے بھولے پن پر شک ہونے لگا۔

رنگ و روپ[1] - خوبصورتی - شباب - رنگین طبعی تن آسانی اور اُس کے ... چیزوں سے پیدا ہونے والے حسنِ جسمانی کو رنگ و روپ کہتے ہیں مثلاً ... کی وجہ سے پیدا ہونے والا رنگ و روپ، جو جسم کا بن گڑھا زیور ہے جو شراب ... ہے لیکن مست کر دیتا ہے! اور پھول نہ ہونے پر بھی عشق کے دیوتا کا ہتھیار ... کر دینے کی وجہ سے) ہے - اُسی کم سنی سے ہم آغوش عالمِ شباب میں پاربتی ...

رعنائی[2] - کرشمہ ہائے عشق و محبت سے بڑھے ہوئے رنگ و روپ کو رعنائی کہتے ہیں۔

مثال :- اس حسینہ کی آنکھیں (چلبلاہٹ میں) ممولا کو پسپا کر دینے والی ہیں اور دونوں دستِ نازک، کنول کے پھول کا مقابلہ کر رہے ہیں ...

१—रूपयौवनलालित्यभोगाद्यैरङ्गभूषणम्, शोभाप्रोक्ता तत्र यौवन-शोभायथा-असम्भृतमण्डनमङ्गयष्टेरनासवाख्यं करणंमदस्य। कामस्य-पुष्पव्यतिरिक्तमस्त्रंबाल्यात्परं साऽथवयः प्रपेदे ॥

(उ० सा० उ० प० १८ पृष्ठे)

२—मन्मथाप्यायितद्युति शोभा, एवकान्तिः यथा नेत्रेखञ्जनगञ्जने सरसिजप्रत्यर्थिपाणिद्वयं, वक्षोजौकरिकुम्भविभ्रमकरीमत्युन्नतिगञ्जतः। कान्तिःकाञ्चनचाम्पकप्रतिनिधिर्वाणीसुधास्यन्दिनी। स्मेरेन्दीवरदामसोदरवपुस्तस्याः कटाक्षच्छटा ॥ (उ० सा० उ० प० १८ पृष्ठे)

ہان فیل کے انداز سے موصوف (انتہائی) بلندی پر پہونچ گیا ہو اُس کے جسم
ل چمک سونے، اور چمپے کے پھول کو مات کر رہی ہے - اور میٹھی بولی آب حیات
سا رہی ہے، چتونوں کا انداز کھلے ہوئے نیلے کنولوں کے ہار کے مانند
ل آویز ہے -

جمال[1] - رنگ روپ کے تابانی و درخشانی کے عالم کو جمال کہتے ہیں
مثال :- چندر کلا (نام ایک نازنیں کا) تو عالم شباب کا کرشمہ ہے اور
ی ہوئی دولتِ تجلی کی نازک مسکراہٹ روئے زمین کا زیور اور تو جوانوں
ے دل کو کھینچنے والا تسخیر کا منتر ہے -

محبوبیت[2] - ہر حالت میں دل کش ہونے کا نام محبوبیت ہے -
جیسے راجہ دشینت (شکنتلا کا عاشق) نے فقیرانہ لباس میں شکنتلا کو دیکھ کر
لہا تھا - کہ کنول کا پھول سوار میں لپٹا ہوا بھی اچھا معلوم ہوتا ہے - چاند کا

१— कान्तिरेवातिविस्तीर्णा दीप्तिरित्यभिधीयते- यथा- तारुण्यस् विलासः समधिकलावण्य सम्पदोहासः धरणितलस्याभरणं युव मनसोवशीकरणम् ॥

२ - अथमाधुर्यम्- सर्वावस्थाविशेषेषु माधुर्यं रमणीयता- यथा- सरसिज मनुविद्धं शैवलेनापि रम्यं, मलिनमपि हिमांशोर्लक्ष्म लक्ष्मीं तनोति. इयम कमनोज्ञा वल्कलेनापि तन्वी । किमिव हि मधुराणां मण्डनं नाकृतीनाम् ॥

(उ० सा० उ० प० १८ पृष्ठे ।

سیاہ داغ اس کی رونق کو اور دوبالا کر دیتا ہے (یہی وجہ ہے کہ) نیا زمین درخت
کی چھال کے لباس میں بھی زیادہ دلکش معلوم ہوتی ہے (کیوں کہ) شانِ محبوبی
سے آراستہ پیکر کو کونسی چیز نہیں مزین کر دیتی ہے۔

پختہ کاری[1]۔ نہ جھجکنے کا نام پختہ کاری ہے۔

مثال۔ ہم آغوشی وغیرہ کے بدلے میں خود بھی .... عورتیں دلبر
کو اپنا خادم بنا لیتی ہیں۔

لینت[2]۔ ہمیشہ نرمی کا برتاؤ کرنا لینت کہلاتا ہے۔

مثال۔ میری خطا ظاہر ہونے پر بھی وہ سخت کلامی نہیں کرتی اور نہ
چیں بہ جبیں ہوتی ہے نہ کانوں کے زیورات اُتار کر زمین پر پھینکتی ہے (بلکہ)
اندر کے کمرے میں غرفہ (کھڑکی) سے باہر جھانکتی ہوئی سہیلی کے منہ کی

१—अथप्रगल्भता—निः साध्वसत्वंप्रागल्भ्यम्-यथा—समालिष्टाः समाश्लेषैश्चुम्बिताश्चुम्बनैरपि । दष्टाश्च दंशनै कान्तं दासीकुर्वन्तियोषितः ॥ (उ० सा० उ० प० १८ पृष्ठे)

२—अथौदार्यम्—औदार्यविनयः सदा यथा-नब्रूतेपरुषांगिरं वितनुते भ्रूयुगंभङ्गुरं, नोत्तंसंक्षिपतिक्षितौश्रवणतो सामेस्फुटेऽप्यागसि । कान्तागर्भगृहेगवाक्षविवरव्यापारिताद्याबहिः, सख्यावक्त्रमभिप्रयच्छतिपरंपर्यश्रुणीलोचने ॥ (उ० सा० उ० प० १८-१९ पृष्ठे)

وہ نازنین صرف اشک آلود نگاہیں ڈال رہی ہے۔

استقلال^[1] - خودداری سے لبریز اور سکون سے پُر حالت قلبی کو استقلال کہتے ہیں۔ جیسے مالتی (مادھو ناٹک میں سوزشِ عشق سے بے قرار ہو کر) مالتی کہتی ہے "ہر شب ماہِ کامل ضوفشاں ہوتا ہے، اور عشق کا دیوتا سوزش پیدا کرے، موت سے زائد اور کیا کرے گا۔ میرے ماں باپ دنیا میں نیک نام اور بے لوث عالی نسب ہیں۔ یہ خاندان بے لوث ہی رہے گا اس میں کبھی داغ نہ لگنے پائے گا ہاں (سوزشِ عشق کی وجہ سے) میں نہ ہوں گی اور میری یہ جان نہ بچے گی"

مماثلت^[2] - انتہائی اشتیاق کی وجہ سے اعضا، لباس، زیورات اور محبت بھری باتوں کے ذریعہ سے محبوب کی مشابہت پیدا کرنے کو مماثلت کہتے ہیں۔

१—अथ धैर्यम्—उक्तात्मश्लाघना धैर्यमनोवृत्तिरचञ्चला—यथा—ज्वलतु गगनेरात्रौरात्रावखराडकलाशशी दहतुमदनः किंवामृत्योः परेण विधास्यति । ममतुदयितस्तातो जनन्यमलान्वया । कुलममलिनं नत्वेवायंजनोनचजीवितम् ॥ (उ० सा० उ० प० ११ पृष्ठ)

२—अथलीला—अङ्गवेषैरलङ्कारैः प्रेमभिर्वचनैरपि । प्रीतिप्रयोजितैर्लीलां प्रियस्यानुकृतिंविदुः । यथा—मृणालव्यालवलया, वेणीबन्धकपर्दिनी, हरानुकारिणी पातुलीलयापार्वतीजगत् ॥

مثال :۔ کنول کی ساق (ڈنڈی) کا سانپ بنا کر کنگن کی جگہ پہنے ہوئے اور زلفوں کا فقیرانہ جوڑہ باندھ کر مہادیو کی مشابہت پیدا کرنے والی، پاربتی دیوی دنیا کی حفاظت کریں۔

ادا[1] ۔ محبوب چیز کی دید و شنید و دیگر اثرات سے رفتار، قیام، نشست و برخاست اور چہرہ مہرہ کی کیفیات خصوصی کے خاص طور پر بدل جانے کو ادا کہتے ہیں۔

مثال :۔ اور ساتھ ہی وہ چشم دراز نازنیں عشق کے دیوتا کام دیو کی استادی اور کرشمہ سازی کا پورے طور پر شکار ہو گئی، اور اس کی اداؤں نے جو نرالا پن اختیار کیا وہ گویائی کی طاقت بیاں سے بالاتر تھا۔ اور جس کی یہ حالت تھی کہ رخ روشن پسینے سے عرق عرق، رونگٹے کھڑے ہوئے، آنکھیں آنسوؤں سے لبریز، چہرے کا رنگ فق، عالم از خود رفتگی میں لرزاں کھڑی تھی۔

آراستگی[2] ۔ رعنائی پیکر کو دوبالا کرنے والی تھوڑی سی شکل کی سجاوٹ بھی

---

१ अथविलासः—यानस्थानासनादीनांमुखनेत्रादिकर्मणांविशेषस्तु-विलासः स्यादिष्टसंदर्शनादिना—यथा—अत्रान्तरेकिमपिवाग्विभवा-तिवृत्तवैचित्र्यमुल्लसितविभ्रममुत्पलाक्ष्याः,
तद्भूरिसात्त्विकविकारमपास्तधैर्य, माचार्यकंकिमपिमान्मथमाविरासीत् ॥

(उ० रा० उ० प० १९ पृष्ठे)

२—अथविच्छित्तिः - स्तोकापि आकल्परचनाविच्छित्तिः कान्ति-पोषकृत् - यथा — स्वकङ्कुमस्नपनविधौतमङ्गमोष्ठस्ताम्बूल द्युतिविशदोविलासिनीनाम् ।

آراستگی کہلاتی ہے۔

مثال۔ صاف اور شفاف پانی کے غسل سے دُھلے ہوئے اعضا اور ان کی سُرخی سے رنگین اور دل کش ہونٹ نیز خوبصورت صاف ستھرا اور نرم و نازک لباس بس اتنا ہی زیور رنگیلی عورتوں کے لئے بہت ہے۔

اگر وہ کرشمہ ہائے حسن (ناز و انداز) سے محروم نہ ہوں۔

غرورِ حسن[۱]۔ انتہائی خود داری کے باعث مرغوب چیز سے بھی بے نیازی ظاہر کرنا غرورِ حُسن کہلاتا ہے۔

مثال :۔ دل میں اوصافِ حمیدہ کی قدر ہونے پر بھی جو زبان سے اکثر چیزوں میں صرف عیوب ہی ظاہر کرتی ہیں، اور جو جان جائے مگر محبوب کی طرف بھرپور نظر نہیں ڈالتیں، انتہائی مرغوب چیز میں بھی جن کی طلب انکار ہی کے پردہ میں ظاہر ہوتی ہے وہ سارے جہان سے نرالی عادت والی نازنینان خوش رو

१—बिब्बोकस्तु अतिगर्वेण वस्तुनीष्टेऽप्यनादरः – यथा –

यासां सत्यपि सद्गुणानुसरणे दोषानुवृत्तिः परा, याः प्राणान् वरमर्पयन्ति न पुनः सम्पूर्णदृष्टिं प्रिये। अत्यन्ताभिमतेऽपि वस्तुनि विधिर्यासां निषेधात्मकस्ताः त्रैलोक्यविलक्षणप्रकृतयो वामाः प्रसीदन्तु ते ॥

(उ० सा० उ० प० १६ पृष्ठे)

آپ سے خوش رہیں۔

کرشمہ[۱۵] ہائے[۱] رنگین۔ انتہا درجہ کی مرغوب چیز کے حصول کے سبب سے پیدا ہونے والی مسرت کے باعث کچھ تبسم، کچھ گریۂ خشک (بغیر آنسوؤں کے رونا) کچھ ہنسی کچھ خوف کچھ غصہ، کچھ تکان کے انوکھے مجموعہ کو کرشمہ ہائے رنگین کہتے ہیں۔

مثال:۔ نازنین دلبر کا ہاتھ روکتی ہے (بوقت مواصلت) مگر اس طرح کہ اس کی خواہش مردہ نہ ہو جائے قدرے مسکراہٹ کے ساتھ جھڑکتی ہے اور مسرت ہونے پر بھی دل آویز گریۂ خشک نمایاں کرتی ہے۔

ادائے[۱۶] محویت[۲]۔ محبوب کے تذکرہ کے وقت پیمانۂ دل کے بادۂ محبت سے لبریز ہو جانے پر نازنین کی کان کھجانے پیشانی پر ہاتھ پھیرنے اور زلفوں کو پیچ و تاب دینے کی غیر ارادی حرکات کو ادائے محویت کہتے ہیں۔

१—अथकिलकिञ्चितम—स्मितशुष्करुदितहसितत्रासक्रोधश्रमादीनां, सांकर्यंकिलकिलकिञ्चितमभीष्टतमसङ्गमादिजाद्धर्षात्॥ यथा — पाणिरोधमविरोधितवाञ्छं, भर्त्सनाश्चमधुरस्मितगर्भाः, कामिनः

(उ० सा० उ० प० २० पृष्ठे)

स्मकुरुतेकरभोरुहारिशुष्करुदितं चसुखेऽपि॥

२—अथमोट्टायितम्—तद्भावभाविते चित्तेवल्लभस्य कथादिषुमोट्टायितमितिप्राहुः कर्णकण्डूयनादिकम् – यथा — सुभग! त्वत्कथारम्भेकर्णकण्डूतिलालसा, उज्जृम्भवदनाम्भोजाभिनत्यङ्गानिसाङ्गना

(उ० सा० उ० प० २० पृष्ठे)

مثال :- اے حسین تیرا ذکر چھڑنے پر وہ نازنین کان کھجانے لگتی ہے اور جمائیاں اور انگڑائیاں لینا شروع کر دیتی ہے

جھجھک[17] :- نازنین کے ہونٹ اور زلفوں پر دست درازی کرنے سے محظوظ ہونے پر بھی گھبراہٹ کے ساتھ سر اور ہاتھوں کو خاص طور سے چلانے کو جھجھک کہتے ہیں۔

مثال :- دلبر سے نازنین کا کوپل کی مانند ہونٹ کٹ جانے پر اس کا چنچل کنگن سے مزین ہاتھ گویا درد کے مارے جھنجھنا اٹھا۔

گھبراہٹ[18] :- محبوب کی آمد پر فرطِ مسرت اور اشتیاق کے سبب سے جلدی میں زیورات و دیگر آرائشوں کو بے محل (ایک دوسرے کی جگہ) استعمال کرنا گھبراہٹ کہلاتا ہے۔

مثال :- محبوب کا باہر آجانا سن کر آرائش کرتے وقت نازنین نے جلدی میں گھبرا کر سرمہ تو ماتھے پر لگا لیا اور مہاور آنکھوں میں، اسی طرح بجائے پیشانی کے رخساروں

१—अथकुट्टमितम्—केशस्तनाधरादीनांग्रहेहर्षेऽपिसंभ्रमात्. आहुः कुट्टमितंनामशिरः करविधूननम् —यथा—पल्लवोपमितसाम्यसपक्षंदष्टवत्यधरबिम्बमभीष्टे. पर्यकूजिसरुजेवतरुण्यास्तारलोलवलयेन करेण।

२—अथविभ्रमः—त्वरयाहर्षरागादेर्दयितागमनादिषु अस्थानेभूषणादीनांविन्यासो विभ्रमोमतः - यथा—श्रुत्वायान्तं बहिःकान्तमसमाप्तविभूषया, भालेऽञ्जनंदृशोर्लाक्षाकपोलेतिलकः कृतः।

کوٹیکے سے سجا یا۔

نزاکت[1] ۔ اعضاء کا آہستگی سے زمین پر رکھنا نزاکت کہلاتا ہے۔

مثال :۔ گھنگرو کی جھنکار سے وسیع اور نازک آواز پیدا کرتی ہوئی اور نزاکت سے بائیں پیر کو گردش دیتی اور دوسرے کو آہستہ سے رکھتی ہوئی وہ ہنس کی چال چلنے والی نازنین غلبۂ عشق کے سبب سے دھیمی اور مستانہ چال سے گئی۔

ناز[2] ۔ خوش قسمتی اور شباب کے گھمنڈ سے پیدا ہونے والی حالتِ دل کو ناز کہتے ہیں۔

مثال :۔ (کسی عورت کا اپنی سوکن سے کلام ہے) میرے رخسار کو محبوب (شوہر) کا بنایا ہوا پھول زینت بخش رہا ہے اس خیال کی وجہ سے تو گھمنڈ نہ کر اگر دشمن رعشہ خلل انداز نہ ہوتا تو کیا تیرا جیسا پھول اور کے (میرے) رخسار پر نہ ہوتا۔ اس قول سے یہ مفہوم مترشح ہوتا ہے کہ تو مواصلتِ محبوب کے وقت بھی پتھر کے ٹکڑے کی طرح بے حس بیٹھی رہتی ہے اور میرے ذکی الحس رخساروں پر رعشہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے پھول نہیں بن سکتا۔

---

१ अथ ललितम् - सुकुमारतयाङ्गानां विन्यासो ''' - यथा - गुरुतरकल नूपुरानुनादं '''''' (उ० सा० उ० प० २० पृष्ठे)

२—अथ मदः — मदो विकारः सौभाग्ययौवनाद्यवलेपजः — यथा —
मा गर्वमुद्वह कपोलतले चकास्ति, कान्तस्वहस्तलिखिता मम मञ्जरीति,
अन्यापि किं न खलु भाजनमीदृशीनां, वैरी न चेद्भवति वेपथुरन्तरायः ॥
(उ० सा० उ० प० २१ पृष्ठे

جھیپ[۲۱][۱] ۔ شرم کی وجہ سے کہنے کے وقت بھی بات کا نہ کہنا جھیپ کہلاتا ہے

مثال :۔ دور و دراز کے سفر سے واپسی پر جب میں نے خیریت پوچھی تو وہ کچھ نہ بولی، لیکن اُس کی آنسو بھری آنکھوں نے سارا حال کہہ دیا۔

سوزش[۲۲][۲] ۔ محبوب کی جدائی میں غلبۂ شوق کی کیفیت کو سوزش کہتے ہیں۔

مثال :۔ تمہارے فراق میں وہ نازک بدن لمبے سانس لیتی ہے زمین پر لوٹتی ہے۔ تمہارا راستہ دیکھتی، دیر تک روتی، اور اپنے لاغر ہاتھوں کو اِدھر اُدھر پٹکتی ہے۔ اے جان سے زیادہ عزیز! خواب ہی میں تمہارا وصل ہو جائے اس امید میں نیند کی آرزو کرتی ہے لیکن بدقسمتی اُسے سونے بھی نہیں دیتی۔

१—अथविहृतम्—वक्तव्यकालेऽप्यवचोव्रीडयाविहृतंमतम्-यथा-दूरागतेन कुशलंपृष्टानोवाचसामयाकिञ्चित्, पर्यश्रुणीतुनयनेतस्याः कथयाम्बभूवतुः सर्वम् ॥

२—अथतपनम् –तपनंप्रियविच्छेदेस्मरावेगोत्थचेष्टितम्— यथा—श्वासान् मुञ्चतिभूतलेविलुठतित्वन्मार्गमालोकते। दीर्घंरोदिति विक्षिपत्यतइतः क्षामांभुजावल्लरीं, किंचप्राणसमानकाङ्क्षितवतीस्वप्नेऽपितेसंगमं, निद्रांवाञ्छतिनप्रयच्छति पुनर्दग्धोविधिस्तामपि

(उ० सा० उ० प० २१ पृष्ठे)

تجاہل پشگی[1] - جانی پہچانی چیز کو بھی محبوب کے سامنے انجان بن کر پوچھنے کو تجاہل پشگی کہتے ہیں۔

مثال :- اے سرتاج ! میرے کنگن میں جڑا ہوا موتی جن کا پھل ہے۔ وہ کون سے پیڑ ہیں اور کس گاؤں میں کس نے لگائے ہیں ؟

لگاوٹ[2] - محبوب کے پاس زیورات سے نیم آراستہ ہو کر جانا' اور بلا سبب اِدھر اُدھر دیکھنا' نیز آہستہ سے کچھ راز کہنا لگاوٹ کہلاتا ہے۔

مثال :- جوڑے کو آدھا سنوارتی ہے اور ٹیکا بھی آدھا ہی لگاتی ہے' کچھ راز کہتی ہے اور متحیر ہو کر اِدھر اُدھر دیکھنے لگتی ہے۔

اشتیاق[3] :- دل کش چیز کے دیکھنے کے لئے بے قرار ہونے کو اشتیاق کہتے ہیں۔

१—अथमौग्ध्यम्—अज्ञानादिवया पृच्छा, प्रतीतस्यापिवस्तुन वल्लभस्यपुरः प्रोक्तंमौग्ध्यं, तत्तत्ववेदिभिः। यथा—केद्रुमास्ते कवाग्रामे- सन्तिकेन प्ररोपिताः, नाथ! मत्कङ्कणन्यस्तं येषांमुक्ताफलंफलम्।

२—अथविक्षेपः—भूषणानामर्धरचना, मिथ्याविष्वगवेक्षणम् रहस्या- ख्यानमीषच्च विक्षेपोदयितान्तिके—यथा—धम्मिल्लमर्धयुक्तं कलयति- तिलकं तथाऽसकलं, किंचिद्वदतिरहस्यं चकितंविष्वग्विलोकतेतन्वी

३—अथकुतूहलम् रम्यवस्तुसमालोके लोलतास्यात्कुतूहलम्-यथा प्रसाधिकालम्बितमग्रपादमाक्षिप्यकाचिद्द्रवरागमेव। उत्सृष्टलीलागति- रागवाक्षादलक्तकाङ्कांपदवींततान ॥

(उ० सा० उ० पृ० २१ पृष्ठे)

مثال :- کسی عورت نے مہاور (لاکھ کا رس) لگانے والی کے ہاتھ سے اپنے گیلے ہی پیر کو جھٹک کر نیز آہستہ خرامی چھوڑ تیز رفتاری سے چل کر جہاں سے برات کا جلوس دکھائی دیتا تھا اس غرفہ (کھڑکی) تک راستے کو مہاور سے رنگ دیا۔

خندۂ بہاریں[1] :- جوانی کی امنگ سے پیدا ہونے والی بے سبب شگفتگی اور تازہ روئی کو خندۂ بہاریں کہتے ہیں۔

مثال

چوں کہ یہ راحتِ دل نازنین اچانک ہنس پڑی اس سے قطعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں عشق کے دیوتا کا اٹل راج ہو رہا ہے۔

چونکنا[2] - محبوب کے آگے بلا کسی سبب کے خواہ مخواہ ڈرنا اور گھبرانا چونکنا کہلاتا ہے۔

---

१ - अथहसितम् -- हसितं तुवृथाहासो यौवनोद्भेदसम्भवः — यथा — अकस्मादेवतन्वङ्गीजहासयदियंपुनः, नूनं प्रसूनबाणोऽस्यां स्वाराज्यमधितिष्ठति

(उ० सा० उ० प० २२ पृष्ठे)

२ -- अथचकितम् — कुतोऽपिदयितस्याग्रेचकितंभयसंभ्रमः यथा— त्रस्यन्तीचलशफरीविघट्टितोरूर्वामोरूरतिशयमापविभ्रमस्य, क्षुभ्यन्ति प्रसभमहोविनापिहेतो, र्लीलाभिः किमुसतिकारणे तरुण्यः ।

مثال: چنچل مچھلی کے ران پر ٹکرا جانے سے اس خوف زدہ نازنین پر مدہوشی کی انتہائی حالت طاری ہو گئی جس کی وجہ سے وہ یکدم تڑپ گئی، اٹھتی جوانی میں عورتیں باقتضائے ادائے معشوقانہ یوں ہی انتہائی خوف زدہ ہو جایا کرتی ہیں، پھر جب ڈرنے کا سبب موجود ہو تو کہنا ہی کیا ہے۔

ملاعبت[۲۸] - محبوب کے ساتھ سیر و تفریح میں نازنین کی حرکاتِ خوش طبعی کو ملاعبت کہتے ہیں۔

مثال

آنکھوں میں لگی ہوئی زرگل کو پھونک سے دور نہ کر سکتے ہوئے محبوب کو اس مشتاق عورت نے..... دھکا دیا۔

१—अथ केलिः—विहारेसहकान्तेन क्रीडितंकलिरुच्यते-यथा-
व्यपोहितुंलोचनतोमुखानिलैरपारयन्तं किलपुष्पजंरजः......

(उ० सा० उ० प० २२ पृष्ठे)

چوتھا باب

اثر

اثر۔ سیتا[1] و دیگر محرک اساسی اور چاند اور اس کے مثل اسباب دیکھنے سے ہیرو (رام وغیرہ) کے دل میں جو جذبات اُبھرتے ہیں اُن کو خارج میں (تماشائیوں پر) ظاہر کرنے والا اور جو عام طور پر محبت اور دوسرے جذبات کا معلول کہلاتا ہے وہی ڈراما اور شاعری کی اصطلاح میں لفظ اثر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

وہ کیا ہے[2]۔ عورتوں کے سابق الذکر جسمانی اور فطری زیورات حسن واردات جسمانی یعنی جسم پر طاری ہونے والی حسب ذیل آٹھ مخصوص صفتیں نیز جذبات متنقلہ کے باعث جو دیگر حرکات و سکنات انسان سے صادر ہوتے ہیں وہ

१—अथानुभावाः—उद्बुद्धं कारणैस्वैःस्वैर्बहिः भावंप्रकाशयन्, लोके यः कार्यरूपः सोऽनुभावः काव्यनाट्ययोः ॥ (उ० सा० उ० परि० २४ पृष्ठे)

२— कः पुनरसावित्याह—उक्ताः स्त्रीणामलङ्कारा अङ्गजाश्चस्वभावजाः । तद्रूपाःसात्विकाभावास्तथा चेष्टाः परा अपि ॥

اثرات کہلاتے ہیں۔

آٹھ[1] چیزیں وارداتِ جسمانی کہلاتی ہیں۔ سکتہ۔ پسینہ۔ اقشعرار (بدن پر رونگٹے کھڑے ہونا)
تغیرِ آواز۔ کپکپی۔ تبدیلیٔ رنگت۔ آنسو۔ بیہوشی۔

خوف[2] خوشی اور مرض وغیرہ کے سبب ہاتھ پیر کی حرکات کو رُک جانے کو سکتہ کہتے ہیں۔

مواصلت[3]۔ تمازتِ آفتاب، محنت اور اس کے مماثل اسباب کی وجہ سے جسم کی جلد سے نکلے ہوئے پانی کو پسینہ کہتے ہیں۔

خوشی[4] تعجب اور خوف کے سبب سے جسم پر رونگٹے کھڑے ہو جانے کا نام اقشعرار ہے

نشہ[5]۔ خوشی اور درد کے سبب گلا بھر آنے کو تغیرِ آواز کہتے ہیں۔

محبت[6]۔ مخالفت اور محنت سے پیدا ہونے والے جسم کے لرزہ کو رعشہ کہتے ہیں

---

१ - विकाराः सत्वसम्भूताः सात्विकाः परिकीर्तिताः —केते इत्याह - स्तम्भः स्वेदोऽथरोमाञ्चः स्वरभङ्गोऽथवेपथुः । वैवर्ण्यमश्रुप्रलय इत्यष्टौ सात्विकाः स्मृताः ॥

२—तत्र स्तम्भश्चेष्टाप्रतीघातोभयहर्षामयादिभिः (उ० सा० उ० प० २४ पृष्ठे)

—वपुर्जलोद्गमः स्वेदोरतिघर्मश्रमादिभिः ॥

—हर्षाद्भुतभयादिभ्योरोमाञ्चोरोमविक्रिया

—मदसंमदपीडाद्यैर्वैस्वर्यंगद्गदं विदुः ।

—रागद्वेषश्रमादिभ्यः कम्पोगात्रस्यवेपथुः ॥

رنج[1]۔ مستی اور غصہ کے سبب رنگ کے بدل جانے کو تبدیلی رنگت کہتے ہیں۔
غصہ[2] رنج اور خوشی سے پیدا ہونے والے آنکھ کے پانی کو آنسو کہتے ہیں۔
راحت[3] یا رنج کے سبب حرکات ارادی اور عقل کے فنا ہو جانے کو بیہوشی کہتے ہیں۔

مثال[4]:- جسم کو چھونے سے اس نازنین کی کنول کے پھول جیسی آنکھیں کچھ کھلنے لگی ہیں اور اقشعرار سے موصوف اس کا سارا جسم پتھر کے مانند بے حس ہو گیا ہے۔ نیز رخسار پسینے پسینے ہو رہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دیگر تمامی لذات سے ہٹ کر اس کا دل وصل الٰہی کے مانند کسی گہری خوشی میں مستغرق ہو رہا ہے۔

اب[5] بھولی اور دوشیزہ لڑکیوں کی علامات محبت تحریر کی جاتی ہیں کیوں کہ جذبۂ محبت کی حرکات وسکنات میں شامل ہونے کی وجہ سے وہ بھی

१— विषादमदरोषाद्यैर्वर्णान्यत्वं विवर्णता ।

२ —अश्रुनेत्रोद्भवंवारि क्रोधदु:खप्रहर्षजम् ।
(उ० सा० उ० प० २४-२५ पृष्ठे)

३—प्रलयः सुखदुःखाभ्यांचेष्टा । ज्ञाननिराकृतिः

४—यथा—तनुस्पर्शादस्यादरमुकुलितेहन्तनयने, उदञ्चद्रोमाञ्चं व्रजतिजडतामङ्गमखिलम्, कपोलौघर्मार्द्रौध्रुवमुपरताशेषविषयं, मनः सान्द्रानन्दं स्पृशतिझटिति ब्रह्मपरमम् ॥ (उ० सा० उ० प० २५ पृष्ठे)
" काश्चताः पराश्चेष्टा इत्यपेक्षायाम् "—
—अथ मुग्धाकन्ययोरनुरागेङ्गितानि

اثرات میں داخل ہیں۔ بھولی[1] اور کنواری لڑکی محبوب کو دیکھ کر شرما جاتی ہے اس کے سامنے نہیں دیکھتی۔ چھپ کر یا پھرتے یا جاتے وقت اس پر نگاہیں ڈالتی ہے۔ بار بار دریافت کرنے پر بھی نیچی گردن کئے بھرائی ہوئی آواز سے آہستہ آہستہ دلبر سے کچھ کہتی ہے۔ دوسروں کی چھیڑی ہوئی پیارے کی داستان کو محبوب کی الفت میں مستغرق نازک بدن بہت متوجہ ہوکر دزدیدہ نگاہی کے ساتھ (تاکہ اس کی کمال توجہ کو کوئی تاڑ نہ لے) سنتی ہے۔

عام طور پر کل[2] عورتوں میں محبت کی حالت میں حسب ذیل حرکات سکنات (علامات محبت) نمودار ہوتے ہیں:

عورت اپنے محبوب کے پاس دیر تک ٹھہرنے کو خوش قسمتی سمجھتی ہے اور اس

२—दृष्ट्वादर्शयतिव्रीडांसंमुखं नैवपश्यति । प्रच्छन्नंवा भ्रमन्तंवाति-क्रान्तं पश्यतिप्रियम् । बहुधापृच्छ्यमानाऽपिमन्दमन्दमधोमुखीसगद्ग-दस्वरं किञ्चित्प्रियं प्रायेणभाषते । अन्यैः प्रवर्तितां शश्वत्सावधाना-चतत्कथां, शृणोत्यन्यत्रदत्ताक्षी प्रियेबालानुरागिणी ॥

(उ० सा० उ० प० २२ पृष्ठे)

२—अथसकलानामपिनायिकानामनुरागेङ्गितानि—

चिरायस्वविधे स्थानंप्रियस्यबहुमन्यते । विलोचनपथं चास्यन गच्छत्य-नलङ्कृता । क्वापिकुन्तलसंव्यानसंयमव्यपदेशतः । बाहुमूलं दर्शयेत्कु-चम् । आनन्दयतिवागाद्यैः प्रियस्यपरिचारकान् । विश्वसित्यस्यमित्रेषु बहुमानंकरोतिच । सखीमध्येगुणान्ब्रूतेस्वधनं प्रददातिच । सुप्तेस्व-पितिदुःखेऽस्यदुःखंधत्तेसुखेसुखम् । स्थिताद्दृष्टिपथेशश्वत् प्रियेपश्य-तिदूरतः । आभाषतेपरिजनंसंमुखंस्मरविक्रियम् । यत्किञ्चिदपि संवीक्ष्य

کے سامنے بغیر بناؤ سنگار کئے ہوئے نہیں جاتی اُن میں سے بعض تو .... اپنے محبوب کے نوکر چاکروں کو شیریں کلامی سے خوش کرتی ہے اور اس کے احباب کو قابل اعتماد سمجھتی نیز اُن کی عزت افزائی کرتی ہے۔ سہیلیوں میں محبوب کے اوصاف کا ذکر چھیڑتی ہے اور اس پر اپنی دولت بھی نچھاور کرتی ہے دُور سے دیکھتے ہوئے معشوق کی نظر کی زد میں کھڑی ہو کر اپنی سہیلیوں اور خادماؤں سے عشق و محبت کے سوز و ساز کا بیان کرتی ہے۔ کچھ دیکھ کر یوں ہی خواہ مخواہ ہنسنے لگتی ہے۔ کان کھجاتی چوٹی باندھتی کھولتی اور جمائیاں اور انگڑائیاں لیتی ہے اور کسی بچہ سے لپٹ کر اس کا منہ چومنے لگتی ہے اپنی سہیلی کی پیشانی ٹیکہ سے سجاتی ہے، پیر کے انگوٹھے سے زمین کریدنے لگتی ہے۔ ترچھی نگاہوں سے دیکھتی اور اپنا

—कुरुते, हसितंमुधा। कर्णकण्डूयनंतद्वत्कवरीमोक्षसंयमौ। जृम्भते स्फोटयत्यङ्गं बालमाश्लिष्य चुम्बति। भालेतथावयस्याया रचयेत्तिलक-क्रियाम्। अङ्गुष्ठाग्रेणलिखतिसकटाक्षंनिरीक्षते। दशतिस्वाधरं चापि ब्रूतेप्रियमधोमुखी नमुञ्चतिचतंदेशं नायकोयत्रदृश्यते आगच्छतिगृहं तस्य कार्यव्याजेन केन चित्। दत्तंकिमपिकान्तेन धृत्वाङ्गेमुहुरीक्षते। नित्यंहृष्यति तद्योगे वियोगे मलिना कृशा। मन्यते बहुतच्छीलंतत्प्रि-

यंमन्यतेप्रियम्। प्रार्थयत्यल्पमूल्यानिसुप्तानपरिवर्तते। विकारान् सात्त्विकानस्यसंमुखीनाधिगच्छति भाषतेसूनृतंस्निग्धमनुरक्तानितम्बि-नी॥ एतेष्वधिकलज्जानि चेष्टितानिनवस्त्रियाः मध्यस्त्रीहानिमध्यायाः स्रंसमानत्रपाणितु अन्यस्त्रियाः प्रगल्भायास्तथा स्युर्वारयोषितः

ہونٹ چباتی ہے اور نیچی گردن کرکے محبوب سے ہم کلام ہوتی ہے، جہاں سے
ہیرو دکھائی دیتا ہے، اس جگہہ کو نہیں چھوڑتی کسی کام کے حیلہ سے ہیرو کے
گھر آتی ہے اور اُس کی دی ہوئی چیز کو باربار دیکھتی ہے، وصل میں شاداں فرحاں
اور فرقت میں نڈھال اور لاغر رہتی ہے، معشوق کے عادات واطوار کو
بہت اچھا جانتی ہے اور اس کی پیاری چیزوں سے اُنس رکھتی ہے، کم قیمت
چیز طلب کرتی ہے اور بوقت استراحت وخواب محبوب کی طرف سے پہلو نہیں
بدلتی، دلبر کے سامنے آنے پر غلبۂ الفت میں سرشار اور محبت میں ڈوبی ہوئی
نازنیں میٹھی اور پیاری باتیں کرنے لگتی ہے۔

اُن میں نوعروس کے حرکات زیادہ شرمیلے ہوتے ہیں، متوسطہ کے کم او
پرائی، عورت پختہ کار اور طوائف کے بیحیائی سے پُر ہوتے ہیں۔

پانچواں باب

منقلبات

منقلبات[1] - مستقل طور پر جاگزین محبت اور دوسرے جذبات مستقلہ میں ڈوبتے اور ابھرتے ہوئے (ظاہر ہوتے اور مخفی ہوتے) شکستہ دلی وغیرہ جذبات عارضی رس کی موافقت کرتے پھرتے ہیں، لہذا خاص طور پر انقلاب پذیر ہونے کی وجہ سے اُن کو منقلبات کہتے ہیں۔ حسب ذیل تینتیس منقلبات مانے جاتے ہیں۔

شکستہ دلی[1] (دل ٹوٹ جانا) گھبراہٹ[2] - بےبسی[3] - محنت[4] - مستی[5] - سراسیمگی[6] - غضب[7] - پریشانی[8] - بیداری[9] - خواب[10] - صرع[11] - گھمنڈ[12] - موت[13] - سستی[14] - ضد[15] - انتقام

१—अथव्यभिचारिणः-विशेषादाभिमुख्येन चरणाद्व्यभिचारिणः। स्थायिन्युन्मग्ननिर्मग्नाः त्रयस्त्रिंशच्च तद्भिदाः—के ते, इत्याह—(उ० सा० उ० प० २५ पृष्ठे)

निर्वेदावेग दैन्यश्रममदजडता औग्र्यमोहौविबोधः, स्वप्नापस्मारगर्वामरणमलसतामर्षनिद्रावहित्थाः। औत्सुक्योन्मादशङ्काः स्मृतिमति-सहिता व्याधिसंत्रासलज्जा। हर्षासूयाविषादाः सधृतिचपलता ग्लानिचिन्तावितर्काः॥ (…२५ पृष्ठे)

نیند[16] اخفائے[17] جذبات - بیتابی[18] شوق و بے قراری - جنون[19] - اندیشہ[20] خوف یا کھٹکا - نڈر[21] فیصلہ - مرض[22] - دل[23] ڈھلنا - چھپ[24] جانا - خوشی[25] - حسد[26] یا عیب نمائی - بے حوصلگی[27] سکون[28] - اضطراب[29] - چنچل پن[30] - تکان[31] - فکر[32] - سوچ بچار[33] -

انکشاف[1] حقیقت (معرفت الٰہی) یا مصیبت یا حسد کی وجہ سے اپنے نفس کو ہیچ و پوچ سمجھنے کا نام شکستہ دلی یا تحقیر نفس ہے - یہ جذبہ انسان میں رنج و فکر پیدا کرتا ہے، نیز اس کی وجہ سے نظامِ تنفس میں تبدیلی ہو جاتی ہے آنسو نکلتے ہیں اور انسان ٹھنڈی سانسیں بھرتا ہے -

انکشاف حقیقت کی وجہ سے پیدا ہونے والی شکستہ دلی کی مثال - افسوس کنکری نکل جانے کی وجہ سے گھڑے میں جو سوراخ ہو گیا تھا اس کے بند کرنے کے لئے میں نے یہ اعلیٰ درجہ کا سنکھ (ایک باجا) توڑ ڈالا -

مصیبت کے باعث پیدا ہونے والی شکستہ دلی - اے لچھمن اگر وہ غزال چشم میری آنکھوں سے اوجھل رہی تو اس بے کیف زندگی اور بیکار دنیا و مافیہا سے مجھے کیا سروکار -

---

१—तत्त्वज्ञानापदीर्ष्यादेर्निर्वेदः स्वावमाननम् दैन्यचिन्ताश्रुनिःश्वासवैवर्ण्योच्छ्वसितादिकृत्—यथा—मृत्कुम्भवालुकारन्ध्रपिधानरचनार्थिना…।

(उ० सा० उ० प० २५ पृष्ठे)

अथापत्ति जो निर्वेदः—यथा—यदि लक्ष्मण ! सा मृगेक्षणा न मदीक्षासरणिं समेष्यति…। (उ० रसग० ६७ पृष्ठे)

گھبراہٹ[1] کا مفہوم واضح ہی لہٰذا تعریف کی ضرورت نہیں۔ "یہ جب خوشی
سے پیدا ہوتی ہی تو اعضا سکڑ جاتے ہیں اور جب کبھی خطرۂ ناگہانی (زلزلہ وغیرہ)
کی وجہ سے اس کا ظہور ہوتا ہی تو اعضا ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔"

جو گھبراہٹ مخالف کی وجہ سے پیدا ہوتی ہی اس کی مثال حسب ذیل ہی:
راجہ دشرتھ (رام چندر جی کے والد بزرگوار) اپنے آدمیوں سے گھبرا کر کہہ رہے
تھے کہ پیر دھونے کے لئے پانی لاؤ۔ مگر پرشرام (جن کی کمان رام چندر جی نے
توڑی تھی) نے توجہ نہ کی اور اپنی غضبناک نظر آتش غضب کے شعلے کے مانند
رام چندر جی پر ڈالی۔

مصیبت[1] اور اس کے مماثل اسباب سے پیدا ہونے والی عدم تقویت (کمزوری)
بےبسی کہلاتی ہی۔ اس میں انسان کا چہرہ اتر جاتا ہے اور بھی اسی قسم کے دوسرے

१—अथावेगः—आवेगः संभ्रमस्तत्रहर्षजेपिण्डिताङ्गता, उत्पात जे स्रस्तताऽङ्गे'''। तत्रशत्रुजोयथा अर्घ्यमर्घ्यमितिवादिनं नृपंसोऽनपेक्ष्य-भरताग्रजोयतः। क्षत्रतेजदहनार्चिषंततः संदधेदृशमुदग्रतारकाम् ॥

(उ० सा० उ० प० २५ पृष्ठे)

१ – अथदैन्यम्—दौर्गत्याद्यैरनौजस्यंदैन्यं मलिनतादि कृत् -यथा-वृद्धोऽन्धः पतिरेषमञ्चकगतः स्थूणावशेषंगृहं। कालोऽभ्यर्णजलागमः कुशलिनीवत्सस्यवार्ताऽपिनो। यत्नात्संचिततैलबिन्दुघटिकाभग्नेतिपर्याकुला। दृष्ट्वागर्भभरालसां निजवधूंश्वश्रूश्चिरंरोदिति ॥

(उ० सा० उ० प० २६ पृष्ठे)

آثار پیدا ہوتے ہیں۔

مثال :- بوڑھا اور نابینا شوہر ٹوٹی کھاٹ پر پڑا ہے۔ گھر میں صرف تھونی (چھپر میں ٹیک لگانے کی لکڑی) باقی رہ گئی ہے۔ چھپر پر پھونس تک نہیں ہے موسم برسات سر پر آ رہا ہے اور لڑکے کی خیریت کا خط تک نہیں آیا۔ نیز وہ برتن بھی ٹوٹ گیا جس میں بڑی مشکل سے تھوڑا سا تیل جمع کر کے رکھا گیا تھا۔ ان تمام باتوں کی وجہ سے ساس سخت پریشان ہوئی اور خاص کر اپنی حاملہ بہو کو دیکھ کر دیر تک زار و قطار روتی رہی، کیوں کہ اس کے وضع حمل کا زمانہ بہت ہی قریب تھا۔

محنت اور سفر وغیرہ کی وجہ سے پیدا ہونے والی بے چینی اور بے آرامی کو محنت کہتے ہیں اس میں سانس چلتی ہے اور نیند آتی ہے۔

مثال :- سرس کے پھول کے مانند نازک بدن سیتا اجودھیا کے قریب ہی جلدی سے تین چار قدم چل کر بار بار رام چندر جی سے پوچھتی ہے کہ ابھی کتنا چلنا

२—अथ श्रमः—खेदोऽरत्यध्वगत्यादेः श्वासनिद्रादिकृच्छ्रमः- यथा-
सद्यः पुरीपरिसरेऽपिशिरीषमृद्वी, सीताजवात्त्रिचतुराणिपदानिगत्वा,
गन्तव्यमस्तिकियदित्यसकृद्ब्रुवाणा, रामाश्रुणः कृतवती प्रथमावतारम् ॥
(उ० सा० उ० प० २६ पृष्ठे)

رباقی ہے پس ہیں سے شری رام چندر جی کی اشک باری شروع ہوئی۔ جس[1]
ں بیہوشی اور خوشی کی آمیزش ہو وہ جذبہ مستی سے تعبیر کیا جاتا ہے مستی شراب
ر دیگر اشیاء کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اس سے اعلیٰ انسان سو جاتے
ں اور متوسط گانے اور ہنسنے لگتے ہیں اور ادنیٰ درجہ کے لوگ اول جلول
لتے ہیں۔

مثال :۔ شراب کے تین دور چلنے کے بعد ان عورتوں کی عقلیں تیز ہو گئیں
بیعت کھل گئی) اور ان میں ایسا مذاق شروع ہوا جو اپنے تعریضیانہ انداز
وجہ سے دل کشی کے مناظر پیش کرنے کے ساتھ ساتھ رازہائے خلوت
طرف اشارے کر رہا تھا۔

مقصود[2] کے موافق یا مخالف چیز کے دیکھنے اور سننے سے عقل میں جو عدم

१—संमोहानन्दसम्भेदोमदोमद्योपयोगजः, अमुनाचोत्तमः शेते मध्योहसतिगायति, अधमप्रकृतिश्चापिपरुषंवक्तिरोदिति— यथा—प्रा अंग्रिसरकेणागतानां, वक्रवाक्यरचनारमणीयः, गूढसूचितरहस्यहास ववृतेसुभ्रुवांप्रतिहासः। (उ० सा० उ० प० २६ पृष्ठे)

२—अथजडता—अप्रतिपत्तिर्जडता स्यादिष्टानिष्टदर्शनश्रुतिभिः अनिमिषनयननिरीक्षणतूष्णींभावादयस्तत्र। यथा—एवमलंतद्युवयुगलमन्योन्यनिहितसजलमन्थरदृष्टि, आलेख्यार्पितमिवतत्र संस्थितमुक्तसंभ्रमम् ॥

تیقّن (مجھے کیا کرنا چاہئے اس امر سے لاعلمی) پیدا ہوتا ہے اس کو سراسیمگی کہتے ہیں۔ اس میں انسان ٹکٹکی باندھ کر دیکھنے لگتا ہے اور خاموشی اختیار کر لیتا ہے۔

مثال:- اس وقت وہ محبوبوں کی جوڑی ایک دوسرے کی طرف آنسو بھری آنکھوں سے دیکھنے لگی، اور مدہوش ہو کر تصویر کی طرح بے حس و حرکت کھڑی رہ گئی۔

بہادری[1] اور خطا وغیرہ کی وجہ سے جب انتہائی غصہ انسان پر غالب آ جاتا ہے تو اُسے غضب کہتے ہیں۔ اس میں پسینہ آتا ہے، سر چکراتا اور لرزہ پیدا ہوتا ہے اور جس پر یہ جذبہ طاری ہوتا ہے وہ کسی کو جھڑکتا اور کسی کو مارنے لگتا ہے۔

مثال:- ایسی نازک بدن جس کی ہنستی ہوئی سہیلیاں محبت میں آ کر جب اُسے سرس کے پھول سے مارتی تھیں تو اُس ہلکی ضرب سے بھی اس کا سر و تن سخت پژمردہ ہو جاتا تھا اُس پر وار کرتے ہوئے تیرے سر پر ملک الموت کے لٹھ کے مانند میرا ہاتھ پڑے گا۔

خوف[2]- رنج- گھبراہٹ اور فکر انتہائی کی وجہ سے پیدا ہونے والی دل کی

१–अथोग्रता–शौर्यपराधादिभवंभवेच्चण्डत्वमुग्रता, तत्रस्वेदांशरः कम्पतर्जनाताडनादयः, यथा–प्रणयसखीसलीलपरिहासरसाऽधिगतैः····

(उ० सा० उ० प० २६ पृष्ठे)

१—अथमोहः - मोहोविचित्ततामीतिदुःखावेगानुचिन्तनैः । मूर्छनाज्ञानपतनभ्रमणादर्शनादिकृत् यथा—तीव्राभिषङ्गप्रभवेणवृत्तिंमोहन-संस्तम्भयतेन्द्रियाणाम्····।

ف کو پریشانی کہتے ہیں اس میں غشی بے شعوری گر پڑنا، چکر آنا اور دکھائی نہ
اور ان کے مماثل آثار پیدا ہوتے ہیں۔

مثال :۔ عشق کے دیوتا (کام دیو) کے جل کر خاک ہوجانے پر اس کی
بی عشق کی دیوی (رتی) انتہائی غمگین ہو کر غش کھا کر گر پڑی اور اس غشی
بیہوشی اور بے خبری کی وجہ سے ایک لمحہ بھر کے لئے اپنے شوہر کی موت کو
ل کر غشی کی ممنون احسان ہو گئی۔

نیند[۱] دور کرنے والے اسباب سے پیدا ہونے والے ہوش و حواس کو
ری کہتے ہیں۔ اس میں جمائیاں اور انگڑائیاں آتی ہیں۔

مثال : مواصلت کی تکان سے تھک کر سوئے ہوئے شوہروں کے سو جانے
بعد سونے کے باوجود ان سے پہلے ہی جاگی ہوئیں شوہروں کی عاشق زار
ں اُن کی نیند اچٹ جانے کے خوف سے اپنی آغوشِ دست کو ڈھیلی نہ
تی تھیں۔

نیند[۲] کی حالت میں چیزوں کے دیکھنے کا نام خواب ہے۔ اس میں غصہ گھبراہٹ

२—अथविबोधः—निद्रापगमहेतुभ्यो विबोधश्चेतनागमः. जृ
म्भाङ्गभङ्गनयनमीलनाङ्गावलोककृत । यथा—चिररतिपरिखेद……
(उ० सा० उ० पा० २७ पृष्ठे)

२—अथस्वप्नः—स्वप्नो निद्रामुपेतस्य विषयानुभवस्तुयः—कोप
भयग्लानिसुखदुःखादिकारकः—यथा—मामाकाशप्रणिहितभुजं नि
श्लेषहेतो, लब्धायास्तेकथमपिमयास्वप्नसन्दर्शनेन (उ० सा० उ०
२७ पृष्ठे

خوف ناامیدی اور رنج و راحت وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔

مثال :- اے بادل کے ٹکڑے ! تم میری طرف سے اس د[ر]ب[ا]
پیغام کہنا کہ مجھے صدمۂ جدائی کی وجہ سے اگر کبھی بدقت تمام نیند آتی ہے ا[ور]
وقت خواب میں تم کو کسی طرح دیکھ کر بغل گیر ہونے کے لئے دونوں ہا[تھ]
ہوں تو فضائے آسمانی میں میرے ہاتھ پھیلے دیکھ کر میرے غم سے غمگین
کی دیویوں (جنگل پر متصرف و حکمراں روحانی ہستیاں) کے موتی کے مان[ند]
درختوں کے پتوں پر نظر آتے ہیں۔

آسیب وغیرہ کی وجہ سے ہوش و حواس درست نہ رہنے کو صرع[...]
اس میں انسان گر پڑتا ہے بدن میں رعشہ پیدا ہوجاتا ہے اور منہ سے کف
ہونے لگتا ہے۔

مثال :- زمین میں لیٹے اور ڈراونی آواز نکالتے ہوئے ہاتھ کی ا[...]
اور لمبی لہروں سے موصوف کف در دہاں سمندر کو مہاراج سری کرشن نے
زدہ سا خیال کیا۔

-अथापस्मार:—मन: क्षेपस्त्वपस्मारोग्रहाद्यावेशनादिज:, भूपा-
स्वेद फेनलालादिकारक:-यथा-आश्लिष्टभूमिरसितारमुच्चै:...
(उ० सा० उ० प० २७ पृष्ठे)

اپنے[1] اثر، دولت، علم اور عالی نسبی کی وجہ سے پیدا ہونے والے غرور کو گھمنڈ کہتے ہیں اس کی وجہ سے انسان دوسروں کو ذلیل جانتا ہے۔ اٹھلا کر اعضاء (ہونٹ اور انگوٹھا وغیرہ) دکھاتا ہے اور غیر مہذب حرکات میں مبتلا ہو جاتا ہے

مثال :۔ (غصّہ میں آکر اشوتھاما کو مخاطب کرکے کرن نے کہا) جب تک میرے ہاتھ میں ہتھیار ہے اُس وقت تک دیگر ہتھیار بندوں کی کیا ضرورت ؟ اور جو کام میرے ہتھیار سے نہ ہوا اُسے کرنے ہی والا کون ہے؟

تیر[2] وغیرہ کے وار سے جان دینے کو موت کہتے ہیں۔

مثال :۔ رام کے پردے میں عشق کے دیوتا کے تیر سے وہ سینہ چاک راکھشی سُرخ صندل کے مانند بدبودار خون مل کر اپنی جان کے مالک (ملک الموت) کے پاس پہونچ گئی۔

کوشش کی نفی جو تکان اور حمل وغیرہ کی وجہ سے پیدا ہو سستی کہلاتی ہے

१—अथगर्वः—गर्वोमदःप्रभावश्रीविद्यासत्कुलतादिजः,अवज्ञासविलासाङ्गदर्शनाविनयादिकृत—यथा – धृतायुधोयावदहंतावदन्यैः किमायुधैः......

२–शराद्यैर्मरणंजीवत्यागोऽङ्गपतनादिकृत्–यथा–राममन्मथशरेणताडिता (उ० सा० उ० प० २७-२८ पृष्ठे)

اس میں لوگ جمائیاں لیتے ہیں اور ایک جگہہ بیٹھے رہتے ہیں۔

مثال :۔ بار حمل سے سُست عورت نہ تو پہلے کی طرح زیورات سے اپنے جسم کو آراستہ کرتی ہے۔ نہ اس طرح سہیلیوں سے بات چیت کرتی ہے۔ ایک جگہہ بیٹھی ہوئی بار بار جمائیاں لیتی ہے۔

اپی براہ[1] - اپنی برائی - اعتراض اور توہین کی وجہ سے پیدا ہونے والے ارادۂ انتقام پر اڑ جانے کو ضدِ انتقام یا ہٹ کہتے ہیں۔ اس میں آنکھوں میں سرخی چھا جاتی ہے تیوریوں پر بل پڑ جاتے ہیں۔ انسان چڑچڑا اور بد مزاج ہو جاتا ہے۔

مثال : (غصہ فرو کرنے کی ہدایت کرتے ہوئے رشیوں کو پرشرام کا جواب) آپ تمامی حضرات کی نافرمانی کا میں کفّارہ کر لوں گا، مگر راجپوتوں کو فنا کرنے کے لئے شروع کئے ہوئے اس ہتھیار بندی کے مہتم بالشان عمل (ورد وظائف) میں کھنڈت نہیں ڈال سکتا۔

محنت[14][2] - تکان اور سرور کی وجہ سے ولیند ہو جانے کو (اشیار خارجی سے

१—अथालस्यम्- आलस्यंश्रमगर्भाद्यैर्जाड्यंजृम्भासितादिकृत्-यथा-नतथाभूषयत्यङ्ग……।

२—अथामर्षः — निन्दाक्षेपापमानादेरमर्षोऽभिनिविष्टता, नेत्ररागशिरःकम्पभ्रूभङ्गोत्तर्जनादिकृत्—यथा—प्रायश्चित्तंचरिष्यामि……।

(उ० रा० उ० प० २८ पृष्ठे)

نفس کا تعلق منقطع ہوجانے کو) نیند کہتے ہیں۔ اس میں جمائی آتی ہے، اوپر کی طرف سانس چلتی ہے اور انگڑائیاں آتی ہیں۔

مثال:- آہستہ آہستہ کچھ بامعنی اور کچھ بے معنی الفاظ بڑبڑاتی ہوئی نیند کی ماتی اور نیم باز آنکھوں سے موصوفہ نازک بدن میرے دل میں گویا منقش ہورہی ہے۔

خوف[1]۔ بزرگی اور شرم کی وجہ سے خوشی وغیرہ (جذبات اندرونی) کے آثار کو پوشیدہ کرنے کا نام اخفائے جذبات ہے اس میں انسان غیر متعلق چیزمیں مصروف ہوجاتا ہے۔ اور بات ٹال جاتا ہے۔ نیز دوسری طرف دیکھنے لگتا ہے۔

مثال۔ جب انھوں نے شادی کا تذکرہ شروع کیا اور رِھادیوجی کا شادی کی غرض سے آنا بیان کیا۔ تو والد کے پاس نیچی نظریں کئے ہوئے بیٹھی پاربتی تفریحی کنول (کمل)، (جو کنول کا پھول بغرض تفریح ہاتھ میں لیا جاتا ہے) کی پنکھڑیاں گننے لگی۔

—चेत:संमीलनं निद्राश्रमक्लमदादिजा, जृम्भाक्षिमीलनोच्छ्वसगात्रभङ्गादिकारणम्—यथा—सार्थकानर्थकपदं ब्रुवतीमन्थराक्षरम्, निद्रार्धमीलिताक्षीच लिखितेवास्ति मे हृदि ॥

१—अथावहित्था—भयगौरवलज्जादेर्हर्षाद्याकारगुप्तिरवहित्था, व्यापारान्तरसक्त्यन्यथावभाषणा विलोकनादिकरी—यथा—एवं वादिनि देवर्षौ पार्श्वे पितुरधोमुखी लीलाक... । (उ० सा० उ० प० २८ पृष्ठे)

حصولِ[۱۸] مقصد میں تاخیر کا نہ برداشت کر سکنا، بیقراری کہلاتی ہے۔ اس میں سوزشِ دل بڑھ جاتی ہے طبیعت میں عجلت پیدا ہوتی ہے۔ پسینہ آتا ہے اور لمبی لمبی سانسیں چلنے لگتی ہیں۔

مثال :- وہی میرا شوہر ہے اور وہی چیت (موسم بہار) کی راتیں اور وہی (جس سے پہلے لذت اندوز ہو چکی ہوں)، کھلی مالتی کی خوشبو میں بسی ہوئی جنگلی کدم (ایک قسم کے پھولوں کے درخت) کی تیز ہوا اور وہی میں ہوں۔ (مقصد یہ کہ تمامی اشیا پہلی ہی ہیں۔ کوئی چیز نئی پیدا نہیں ہوئی) مگر پھر بھی نربدا ندی کے کنارے اُس بید کی جھاڑی میں تفریح و ملاعبت کرنے کے لئے میرا دل بیقرار ہو رہا ہے۔

عشق[۱۹]۔ غم۔ خوف اور اُس کے مثل اسباب سے دل ٹھکانے نہ رہنے کو جنون کہتے ہیں۔ اس میں آدمی کبھی ہنستا، کبھی روتا، کبھی گاتا اور کبھی بکواس کرنے لگتا ہے۔

अथौत्सुक्यम - इष्टानवाप्तेरौत्सुक्यंकालक्षेपासहिष्णुता-चित्ततापत्व-राखेद दीर्घनिः श्वसितादिकृत्—यथा :- यःकौमारहरः सएवहिवरस्ता-एवचैत्रक्षपाः, तेचोन्मीलितमालतीसुरभय- प्रौढाः कदम्ब निलाः- साचैवास्मितथापितत्रसुरत"" उ० स० उ० प० २८ २१ पृष्ठे।

२—अथोन्मादः चित्तसंमोहउन्मादः कामशोकभयादिभिः अस्थाने हासरुदितगीतप्रलपनादिकृत- यथा—भ्रातर्द्विरेफभवताभ्रमता ... त्वात् आयाधिकाप्रियतमाममवीक्षिताकिम्।

مثال :- اے بھائی! بھونرے! تم چاروں طرف پھرا کرتے ہو تم نے کہیں میری عزیز از جان محبوبہ کو بھی دیکھا؟ (بھونرے کی گنگناہٹ سے خوش ہو کر پھر کہتا ہی) اے یار کیا تم اُوم (ہاں) کہتے ہو۔ اچھا تو پھر جلدی بتاؤ کہ وہ کیا کر رہی ہی۔ کدھر ہے؟ اور کس حالت میں ہی؟-

دُشمن[1] کے جَور و تعدی اور اپنی بدکرداری کی وجہ سے اپنے مآلِ کار پر غور کرنے کا نام اندیشہ/خوف ہی۔ اس میں آثارِ ذیل پیدا ہوتے ہیں۔ چہرے کا رنگ فق ہو جاتا ہے۔ آواز بھرّانے لگتی ہی۔ انسان اِدھر اُدھر دیکھنے لگتا ہی اور مُنہ خشک ہو جاتا ہی۔

مثال :- جب میں اپنے انتہائی دشمن رامچندر جی کی بیوی سیتا ہی کو لے آیا تو اور کیا باقی رہ گیا؟ اب اگر وہ لنکا پر حملہ آور ہوں تو اُس وقت نہ معلوم کیا گزرے گی۔

مشابہ[1] شے کے دیکھنے یا یاد کرنے کی وجہ سے گزشتہ واقعات کے یاد آ جانے

१—अथशङ्का—परक्रौर्यात्मदोषाद्यैः शङ्काऽनर्थस्य तर्कणम्' वैवर्ण्य कम्पवैस्वर्यपार्श्वालोकास्यशोषकृत्—(उ० सा० उ० प० २९ पृष्ठे)

यथा—आनीतैव मया सीता किं नानीतं पुरद्विषः। स चेद्यास्यति लङ्कायां न जाने किं भवेत्तदा॥ (उक्तकाव्यप्रकाशे ११२ पृष्ठे वामनाचार्यटीकायां स्थितोऽयम्)

१—सदृशज्ञानचिन्ताद्यैर्भ्रूसमुन्नयनादिकृत् स्मृतिः पूर्वानुभूतार्थविषयज्ञानमुच्यते—यथा—मयि सकपटं किञ्चित्क्वापि प्रणीतविलोचने। किमपि नयनं प्राप्ते तिर्यग्विजृम्भिततारकं स्मितमुपगतामालीं दृष्ट्वा सलज्जमवाञ्चितं कुवलयदृशः स्मेरं स्मेरं स्मरामि तदाननम्॥ (उ०सा०द० २९ पृष्ठे)

تذکر کہتے ہیں، اس میں بھویں اوپر کی طرف کھنچنے لگتی ہیں۔

مثال :۔ اس کے سامنے سے گزر کر کسی بہانہ سے یوں ہی میں نے کسی دوسری طرف نظر ڈالی، اُس وقت اُس نازنیں نے ترچھی اور چنچل نظروں سے مجھے دیکھا اور اس واقعہ کو دیکھ کر مسکراتی ہوئی اپنی سہیلی کو دیکھ کر شرم سے نیچی گردن کئے ہوئے کنول کے پھول سی آنکھوں والی نازنین کا متبسم چہرہ مجھے رہ رہ کر یاد آتا ہی۔

قواعد علم النفس وغیرہ کے ذریعہ سے چیز کی حقیقت (ته) تک پہونچنے کو فیصلہ کہتے ہیں، فیصلہ کی وجہ سے مسکراہٹ، اطمینان۔ صبر، تسکین اور خود اعتمادی پیدا ہوتی ہی۔

مثال :۔ (شکنتلا کو اوّل مرتبہ دیکھ کر اس کے عاشق راجہ دشینت نے کہا ہی) یقینی طور پر یہ درویش (رشی) کی لڑکی شرعاً راجپوت (میرے) کے نکاح میں آنے کے قابل ہی۔ کیوں کہ میرا پاک قلب اُس پر مائل ہو رہا ہی۔ اور ایسے مشکوک معاملات (یہ برہمن کی لڑکی ہی یا راجپوت کی) کا فیصلہ کرنے میں پاکیزہ لوگوں کے قلب کا میلان ہی مشعل ہدایت کا کام دیتا ہی۔

१—अथ मतिः—नीतिमार्गानुसृत्यादेरर्थनिर्धारणं मतिः। स्मेरता-धृतिसन्तोषौ बहुमानश्च तद्भवाः—यथा—असंशयं क्षत्रपरिग्रहक्षमा, यदार्य-मस्यामभिलाषि मे मनः। सतां हि सन्देहपदेषु वस्तुषु, प्रमाणमन्तः करण-प्रवृत्तयः। (उ० ना० उ० प० २९ पृष्ठे)

سودا۔ صفرا۔ بلغم اور صدمۂ جدائی سے پیدا ہونے والا بخار وغیرہ مرض کہلاتا ہے جب مرض صفرا سے پیدا ہوتا ہے تو زمین پر لیٹنے کی خواہش ہوتی ہے اور بلغم سے پیدا ہونے پر بدن میں کپکپی پیدا ہو جاتی ہے۔

مثال:۔ (مالتی مادھو ناٹک میں مالتی سے اس کی سہیلی نے کہا) تیرا سفید اور دُبلا چہرہ۔ محبت سے لبریز سینہ اور سُست جسم یہ ظاہر کر رہا ہے کہ تیرے دل میں کوئی لاعلاج مرض پوشیدہ ہے۔

بجلی گرنے اور تارہ وغیرہ ٹوٹنے سے خوف کی وجہ سے جو دل دھک سے رہ جاتا ہے اُسے دل دہلنا کہتے ہیں، اس میں کپکپی پیدا ہوتی ہے۔

جیسے سیر آب (تالاب وغیرہ میں غسل و تفریح) کرنے کے وقت رانوں میں چنچل مچھلیوں کی رگڑ کی وجہ سے خوف زدہ لرزہ براندام بے قرار نظر (جن کی آنکھیں چنچل تھیں) پریاں (اپسرائیں) سہیلیوں کو بھی دل کش معلوم ہوتی تھیں۔

१—अथ, व्याधिः—व्याधिज्वरादिर्वाताद्यैर्मूर्छोत्कम्पनादिकृत् (तत्र दाहमयत्वे भूमीलुण्ठादयः, शैत्यमयत्वे उत्कम्पनादयः) यथा—पाण्डुक्षामं वदनं हृदयं सरसं तवालसं च वपुः। आवेदयति नितान्तं क्षेत्रियरोगं सखि हृदन्तः॥

२—अथ त्रासः—निर्घातविद्युदुल्काद्यैस्त्रासः कम्पादिकारकः यथा—परिस्फुरन्मीनविघट्टितोरवः, सुराङ्गनास्त्रासविलोलदृष्टयः, उपाययुः कम्पितपाणिपल्लवाः सखीजनस्यापि विलोकनीयताम्॥

(उ० सा० उ० प० २९-३० पृष्ठे)

شرمناک[1] طرزِ عمل سے پیدا ہونے والی پژمردگی (ندھال پن) کو جھیپنا کہتے ہیں اس میں سر نیچا ہو جاتا ہے جیسے تذکرہ کی مثال میں ظاہر کیا گیا ہے۔

مقصد[2] کے حصول کی وجہ سے دل کی شگفتگی اور تازگی کو خوشی کہتے ہیں اس میں آنکھوں سے مسرت کے آنسو جاری ہوتے ہیں اور آواز میں لغزش پیدا ہو جاتی ہے

مثال:- جیسے کوئی محتاج بزرگوں کی گاڑی ہوئی دولت کے گھڑے کا منہ دیکھ کر خوشی سے پھولا نہ سمائے اسی طرح بہت دنوں کے بعد لڑکے کا منہ دیکھنے سے چاند نکلنے کی وجہ سے موجزن سمندر (چاند کے نکلنے پر سمندر میں جوار بھاٹا پیدا ہوتا ہے) کی طرح باپ (راجہ دلیپ) اپنے آپ میں نہ سما سکا۔

گھمنڈ[3] کی وجہ سے دوسروں کی خوبیاں اور ترقی نہ برداشت کر سکنے کو بدبینی یا عیب نمائی کہتے ہیں اس کے اثرات میں برائی کرنا۔ بھنویں ٹیڑھی کر لینا تذلیل اور غصہ وغیرہ شامل ہیں۔

مثال:- بھری محفل میں راجہ یدھشٹر نے مہاراج سری کرشن کی جو پہلی تعظیم

१—अथव्रीडा—धार्ष्ट्याभावो व्रीडा वदनानमनादिकृत्—दुराचारात्—यथा—मयि सकपटमित्युक्तोदाहरणे ॥

२—अथहर्षः—हर्षस्त्विष्टावाप्तेर्मनः प्रसादोऽश्रुगद्गदादिकरः—यथा—समीक्ष्य पुत्रस्य चिरात् पिता मुखं निधानकुम्भस्य यथैव दुर्गतः। मुदा शरीरे प्रबभूव नात्मनः पयोधिरिन्दूदयमूर्च्छितो यथा ॥

३—अथासूया—असूयान्यगुणर्द्धीनामौद्धत्यादसहिष्णुता। दोषोद्घोषभ्रूविभेदावज्ञाक्रोधेङ्गितादिकृत्—यथा—अथतत्रपाण्डुतनयेन सदसि विहितं मधुद्विषः। मानमसहत न चेदिपतिः परवृद्धिमत्सरिमनो हि मानिनाम् ॥

कु० मा० उ० प० ६० पृष्ठे

و تکریم کی اُسے شششیاں نہ برداشت کر سکا کیوں کہ مغرور آدمیوں کا نفس دوسروں کا عروج نہیں دیکھ سکتا۔

کام[1] کرنے کے ذرائع اور راستے کے مسدود ہو جانے کی وجہ سے پیدا ہو جانے والی پست ہمّتی اور ناامیدی کو بے حوصلگی کہتے ہیں، اس میں اندر اور باہر کی طرف سانسیں آتی جاتی ہیں اور انسان مدد تلاش کرتا ہے۔

مثال:۔ اے سکھی! ٹیڑھے بالوں کی لٹوں سے باندھی ہوئی یہ تیری چوٹی لوہے کے ڈنڈے کی طرح میرے دل کو پھاڑتی اور کالی ناگن کی طرح ڈستی ہے۔

ایضاً۔ میری پیاری (سیتا) تو کس جگہ ہے، جہاں کہ میری اور سگریو کی دوستی اور تمام بندروں کی قوتیں اور جاموان (نام ایک عقلمند کا) کی عقلمندی اور ہنومان کی تیز رفتاری اور نل کی پل بندی اور لچھمن کے تیر بے کار اور بے اثر ہیں۔

ادراکِ[2] حقیقت (عرفان) اور حصول مقصود و دیگر اسباب سے خواہشوں کے پورے

१—अथविषादः—उपायाभावजन्मातु विषादःसत्वसंक्षयः। निःश्वासोच्छ्वासहृत्तापसहायान्वेषणादिकृत्—यथा एषाकुटिलघनेनचिकुरकलापेन तवनिबद्धावेणिः, ममसखिदारयतिदशत्यायसयष्टिरिवकालोरगीवहृदयम्॥ यथावा—व्यर्थंयत्रकपीन्द्रसख्यमपिमेवीर्यंहरीणां वृथा प्रज्ञाजाम्बवतोनयत्रनगतिः पुत्रस्यवायोरपि। मार्गंयत्रनविश्वकर्मतनयः कर्तुंनलोऽपिक्षमः सौमित्रेरपिपत्रिणामविषयस्तत्रप्रियाक्वासिमे॥

अथधृतिः—ज्ञानाभीष्टागमाद्यैस्तुसम्पूर्णस्पृहताधृतिः। सौहित्यवचनोल्लाससहासप्रतिभादिकृत्—यथा—कृत्वादीननिपीडनांनिजजनेबद्ध्वावचोविग्रहं, नैवालोच्यगरीयसीरपिचिरादामुष्मिकीर्यातनाः, द्रव्यौघाः

ہو جانے کو سکون کہتے ہیں۔ اس میں آسودگی اور خوشی میں ڈوبی ہوئی باتیں اور دلآویز ہنسی عقل اور تمیز میں تیزی اور کشادگی اور اُن کے مماثل صفتیں پیدا ہوتی ہیں

مثال :۔ غریبوں کا گلا گھونٹ کر۔ آپس کے لوگوں سے جھگڑ کر اور آخرت کے سخت ترین عذاب کو بھلا کر، جس پیٹ کے لئے میں نے دولت کی بہت سی ڈھیریاں جمع کی تھیں، وہ آج ایک مٹھی گھٹیا چاولوں سے بھی بھر جاتا۔

غرور[۱]۔ مخالفت اور خواہشات کی وجہ سے سکون کے مٹ جانے کو اضطراب کہتے ہیں اس میں دوسروں کو دھمکانا سخت کلامی کرنا اور بے دھڑک بے روک ٹوک آزادانہ برتاؤ ہونے لگتا ہے۔

مثال :۔ اے بھونرے! جسم کی رگڑ اور مساس برداشت کرنے کے قابل دوسرے پھولوں کی بیلوں سے اپنے دل کو خوش کرو۔ بھولی بھالی، کمسن، زرِ گل سے خالی اس نئی چمپی کی نازک کلی کو بے وقت کیوں چھیڑ رہے ہو۔

مواصلت[۲]۔ محنت، سوزشِ دل، تشنگی اور بھوک سے پیدا ہونے والی سستی

-परिसंचिताःखलुमया यस्याः कृतेसाम्प्रतं, नीवाराञ्जलिनापिकेवलमहो-सेयंकृतार्थातनुः (उ० सा० उ० प० ३० पृष्ठे)

१—अथचपलता—मात्सर्यद्वेषरागदेश्चापल्यंत्वनवस्थितिः—तत्र भर्त्सनपारुष्यस्वच्छंदाचरणादयः—यथा—अन्यासुतावदुपमर्दसहासु-भृङ्ग! लोलंविनोदयमनः सुमनोलतासु, बालामजातरजसंकलिकामका-लेव्यर्थं कदर्थयसिकिंनवमल्लिकायाः। (उ० सा० उ० प० ३१ पृष्ठे)

२—अथग्लानिः—रत्यायासमनस्तापक्षुत्पिपासादिसंभवा, ग्लानि-र्निष्प्राणताकम्पकार्श्यानुत्साहतादिकृत् —यथा। किसलयमिवमुग्धंबन्ध

اور گھبراہٹ کو تکان کہتے ہیں۔ اس میں کمزوری کپکپی اور کام کرنے سے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

مثال :۔ گچھے سے چھوٹے ہوئے نازک پتے کی مانند اُس کے (رام چندر سے جدا وطن کی ہوئی سیتا کے) دُبلے اور سفید جسم کو دل کا پھول سکھانے والا سخت اور طولانی غم اس طرح گھلا رہا ہے جیسے اکتوبر کی سخت دھوپ کیتکی کی اندرونی کونپل کو سکھا دیتی ہے۔

مقصد[١] تک نہ پہنچنے کے سبب سے پیدا ہونے والے تفکر کو فکر کہتے ہیں اس میں محویت طاری ہوتی ہے۔ سانس چلتی ہے اور تکلیف پہنچتی ہے۔

مثال :۔ اے گل اندام! کنول کی مانند ہتھیلی پر کنول سا چہرہ رکھ کر تم اُس کے (کنول کے) قدیمی دشمن چاند (چاند کے مانند چہرہ) کو کھلے کنول سے ملا کر دل ہی دل میں نہ معلوم کیا سوچ رہی ہو۔

شک[٢] کی وجہ سے پیدا ہونے والے غور و خوض کو سوچ بچار کہتے ہیں اس میں

- नाद्रिप्रलूनं, हृदयकुसुमशोषीदारुणोदीर्घशोकः, ग्लपयति परिपाण्डु-क्षाममस्याःशरीरं, शरद्रिजमिवघर्मः केतकीपत्रगर्भम् ।

१—अथचिन्ता— ध्यानंचिन्ताहितानाप्तेः शून्यताश्वासतापकृत्—

यथा— कमलेनविकसितेनसंयोजयन्तीविरोधिनंशशिनं, करतलपर्यस्तमुखी किं चिन्तयसिसुमुखि! अन्तराहितहृदया ॥

२—अथवितर्कः—तर्कोविचारः सन्देहात् भ्रूशिरोऽङ्गुलिनर्तकः—

यथा—किंरुद्धाप्रिययाकयाऽचिदथवासख्याममोद्वेजितः, किंवाकारण-गौरवंकिमपि यन्नाद्यागतोवल्लभः, इत्यालोच्यमृगीदृशा करतलेविन्यस्यवक्त्राम्बुजं, दीर्घंनिः श्वसितंचिरं चरुदितंक्षिप्ताश्चपुष्पस्रजः ।

بھنویں ٹیڑھی ہوجاتی ہیں۔ انسان سر ہلاتا اور انگلی اٹھاتا ہے۔

مثال:۔ کیا کسی دوسری محبوبہ نے اُسے روک لیا؟ یا میری سہیلی ہی نے ناخوش کر دیا۔ یا کوئی خاص ضرورت پیش آگئی جس سے اب تک میرا پیارا شوہر نہیں آیا اس طرح سوچ بچار کرکے اس غزال چشم نے ہتھیلی پر کنول سے چہرہ کو ٹکا ایک ٹھنڈی سانس بھری اور دیر تک زار و قطار روتی رہی، نیز پھولوں کے ہار اُتار پھینکے۔

ان تینتیس کے علاوہ اور بھی منقلبات ہیں، چنانچہ جس رس میں جن جذبات مستقلہ کا ضابطہ کی رو سے اخیر تک (رس بننے تک) قیام مقصود نہ ہو اس میں عارضی طور اگر وہ جذباتِ مستقلہ داخل ہوجائیں تو وہ (جذبات مستقلہ) بھی منقلبات ہوجاتے ہیں، جیسے عشق کے رس میں اخیر تک لگاتار قائم رہنے کے سبب محبت ہی جذبہ مستقلہ کہلاتی ہے لیکن شگفتہ دلی کا جذبہ درمیان میں پیدا ہونے (اگر عشق کے رس میں کہیں شگفتہ دلی کا بیان آجائے) اور مٹ جانے کی وجہ سے منقلب بن جاتا ہے کیوں کہ اس میں منقلبات کی تعریف پائی جاتی ہے۔ لہذا کہا گیا ہے کہ صرف وہی جذبہ رس بننے تک قائم رہے جذبہ مستقلہ ہے"

१—रत्यादयोऽप्यनियतेरसेस्युर्व्यभिचारिणः — तथाहि शृङ्गारे
नुच्छिद्यमानतयाऽवस्थानाद् रतिरेव स्थायिशब्दवाच्या, हासःपुनरु-
त्पद्यमानो व्यभिचार्येव व्यभिचारिलक्षणयोगात् तदुक्तं-रसावस्थः
रंभावःस्थायितांप्रतिपद्यते ॥ (उ० सा० उ० प० ३१ पृष्ठ)

اب یہ بتلانے کی ضرورت ہی کہ کون کون جذباتِ مستقلہ[1] کس کس رس میں منقلبات بن جاتے ہیں۔

عشق اور بہادری کے رس میں شگفتہ دلی بہادری میں غصہ اور سکون میں کراہت بجائے مستقلہ کے منقلب بن جاتی ہی اسی پہ باقی ماندہ کو بھی قیاس کرنا چاہیئے۔

१—तत्कस्य स्थायिनः कस्मिन्रसे संचारित्वम्, इत्याह - शृङ्गारवीरयोर्हासो वीरे क्रोधस्तथा मतः। शान्ते जुगुप्सा कथिता व्यभिचारितया पुनः। इत्याद्यन्यत्समुन्नेयं तथा भावितबुद्धिभिः॥ (उ० सा० उ० प० ३१–३२ पृष्ठे)

چھٹا باب

جذبۂ مستقل

کوئی موافق یا مخالف جذبہ جس جذبہ کو چھپا نہ سکے (جذبات مختلفہ کے درمیان میں جو جذبہ اپنی نرالی لذّت آفرینی کی وجہ سے شان امتیازی کے ساتھ نمایاں رہے) وہ لذّت کی بنیاد جذبۂ جذبۂ مستقل کہلاتا ہے۔[1] جیسے عشق کے رس میں محبّت، چنانچہ[2] کہا گیا ہی کہ جیسے ہار کے بہت سے دانوں میں سب کا ذریعہ (سہارا) ایک ہی تاگا شامل ہوتا ہی۔ اسی طرح دیگر جذبات میں موجود جذبۂ مستقل کسی دوسرے جذبہ سے ماند پڑ کر پوشیدہ نہیں ہوتا (کیوں کہ اور سب اسی کے سہارے قائم رہتے ہیں) بلکہ اور نشو ونما پاتا ہی۔

مستقلہ[3] کی تعداد۔ محبّت۔ شگفتہ دلی، افسوس۔ غصّہ۔ اُمنگ۔ خوف۔ کراہت۔ تعجب

१—अविरुद्धाविरुद्धावायंतिरोधातुमक्षमाः । आस्वादाङ्कुरकन्दोऽसौभावःस्थायीतिसंमतः ।

२—स्रक्सूत्रवृत्याभावानामन्येषामनुगामकः । नतिरोधीयतेस्थायीसौपुष्यतेपरम् ।

३-तद्भेदानाह-रतिहासश्चशोकश्चक्रोधोत्साहौभयंतथा । जुगुप्सा-

سکون"۔

یہ نو جذبات' جذبات مستقلہ کہلاتے ہیں اُن کی تعریفات حسب ذیل ہیں۔

مرغوب[1] چیز کی طرف چاہت کے ساتھ دل کے متوجہ ہونے کو محبت کہتے ہیں۔

کسی[2] کی آواز۔ لباس اور طرز عمل کے تغیر کو دیکھ کر دل کا کھل جانا شگفتہ دلی ہے۔

پیاری[3] چیز کے مٹ جانے کی وجہ سے دل کی پریشانی کو افسوس کہتے ہیں۔

مخالفین[4] کی وجہ سے سختی کے اُبھرنے کا نام غصہ ہے۔

کام[5] کے کرنے کے لئے مستقل اور پر زور محویت کو اُمنگ کہتے ہیں۔

کسی[6] ظالم کی طاقت سے ظہور پذیر' دل کو گھبرا دینے والا جذبہ خوف کہلاتا ہے۔

विस्मयश्चेत्थमष्टौ प्रोक्ताःशमोऽपिच ॥ (उ० सा० उ० प० ३२ पृष्ठे

१—रतिर्मनोऽनुकूलेऽर्थेमनसः प्रवणायितम् ।

२—वागादिवैकृतैश्चेतोविकासोहास इष्यते ।

३—इष्टनाशादिभिश्चेतोवैक्लव्यंशोकशब्दभाक् ।

४—प्रतिकूलेषुतैक्ष्ण्यस्यावबोधः क्रोध इष्यते ।

५—कार्यारम्भेषुसंरम्भः स्थेयानुत्साहउच्यते ।

६—रौद्रशक्त्यातुजनितं चित्तवैक्लव्यदंभयम् ।

(उ० सा० उ० प० ३२ पृष्ठे)

اور اس کے مماثل ہیرو بھی۔

چاند، صندل۔ بھونرے کی مستانہ گنگناہٹ اور اسی قسم کی دوسری چیزیں محرک مہیج ہوتی ہیں۔ محبت نما پرشکن ابرو اور الفت آمیز نگاہیں اس رس کے اثرات ہیں۔

غضب۔ موت سستی اور کراہت کو چھوڑ کر بقیہ کل جذبات عارضی اس میں منقلبات بنتے ہیں اس کا جذبۂ مستقل محبت ہے۔

مثال:۔ نئی دلہن خواب گاہ کو سونی (سہیلی وغیرہ سے خالی) دیکھ کر پلنگ سے قدرے آہستہ آہستہ اٹھی اور اٹھ کر بناوٹی نیند سوئے ہوئے محبوب (شوہر) کے چہرے کو بہت دیر تک بغور دیکھا (کہ کہیں جاگتے تو نہیں ہیں) پھر سوتا سمجھ کر بڑے اطمینان سے اس کا بوسہ لیا، لیکن اس بناوٹی نیند میں مشغول محبوب کے رخسار و پر (خوشی کی وجہ سے) اقشعرار دیکھ کر اس نو عروس کا چہرہ شرم سے نڈھال اور پژمردہ ہو گیا اور اس کے محبوب نے ہنس ہنس کر اسے بہت دیر تک پیار کیا۔

مثال بالا میں ہیروئن کے دل میں موجود جذبۂ محبت کا محرک اساسی ہیرو ہے۔ اور خواب گاہ کا خالی ہونا محرک مہیج ہے، اطمینان سے بوسہ لینا اثرِ محبت ہے آہستہ آہستہ اٹھنے سے مترشح، خوف کے ساتھ شوقِ مخفی، اور بغور دیکھنے سے ظاہر اور نمایاں ہونے والا خوف اور شرم منقلبات ہیں۔ اسی طرح اس مثال میں ہیرو کی محبت کا محرک اساسی ہیروئن ہے اور اس کے چہرہ کا نڈھال ہونا مہیج ہے

اثر محبت ہے، خوشی اور ہنسی جذبات عارضی یعنی متقلبات ہیں۔ ان محرک اثر اور متقلبات کے سمجھنے والے ناظرین عشق کے رس کی لذت سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ عشق[1] کے رس کی دو قسمیں ہیں۔ فراق اور وصل۔

جب[2] محبت ہونے پر چاہت تو گہری ہو لیکن وصل محبوب نصیب نہ ہو تو اُسے فراق کہتے ہیں۔"

فراق کی اندرونی تفصیل کو سمجھنے کے لئے حسب ذیل حالتوں کا بیان ضروری ہے[3]
آرزو[4]۔ تفکر[5]۔ یاد۔ تذکرہ اوصاف۔ بےچینی۔ بڑ۔ پاگل پن۔ بلائے جسمانی۔ بےحسی۔ موت۔ یہ دس حالتیں فراق کے وقت عشاق پر طاری ہوتی ہیں جن کی تعریفات حسب ذیل ہیں:

وصل[4] کی تمنا کا نام آرزو ہے۔"

محبوب[5] سے ملنے کی ترکیب سوچنے کو تفکر کہتے ہیں۔

१—तद्भेदानाह—विप्रलम्भोऽथसंभोग इत्येषद्विविधोमतः।

२—तत्र-यत्रतुरतिः प्रकृष्टा नाभीष्टमुपैतिविप्रलम्भोऽसौ

३—अभिलाषश्चिन्तास्मृतिगुणकथनोद्वेगसंप्रलापाश्च। उन्मादोऽथव्याधिर्जडतामृतिरितिदशा अत्र कामदशाः।

४—तत्र अभिलाषः स्पृहा। (उ० सा० उ० प० ३३ पृष्ठे)

—चिन्ता प्राप्त्युपायादिचिन्तनम्।

ذی[۱] شعور اور غیر ذی شعور کی تمیز نہ رہنا پاگل پن ہے۔

دل[۲] کے بھٹکنے سے پیدا ہونے والی بے تکی باتوں کو بڑ کہتے ہیں۔

ٹھنڈی[۳] سانسیں، بدن میں زردی اور لاغری پیدا کرنے والی اندرونی ٹیس کے کو بلائے نہانی کہتے ہیں۔

اعضا[۴] اور قلب کے بے حس و حرکت ہونے کا نام بے حسی ہے۔

بقیہ حالتیں واضح ہیں اور تعریف کی محتاج نہیں۔

واقعی[۵] دیدار سے پیدا ہونے والی آرزو کی "مثال" اس بھولی چتون والی حسینہ کے محبت آلود۔ الفت سے پُر شناسائی کی وجہ سے گہری چاہت میں مستغرق فطری طور پر دل کش اور شیریں، وہ عشقیہ حرکات و سکنات کیا میری وجہ سے کبھی ہوں گے جن کو ذرا سا یاد کرتے ہی فوراً آنکھ وغیرہ حواس خارجی کے مشاغل روک کر میری روح ایک گہری مسرت میں محو ہو جاتی ہے۔"

१—उन्मादश्चापरिच्छेदोचेतनाचेतनेष्वपि ।

२—अलक्ष्यवाक्प्रलापः स्यात्चेतसोभ्रमणद्भृशम् ।

३—व्याधिस्तुदीर्घनिः श्वासपाण्डुताकृशतादयः

४—जडता हीनचेष्टत्वमङ्गानांमनसस्तथा ।

५—प्रेमार्द्राः प्रणयस्पृशः परिचयादुद्गाढरागोदया—स्तास्तामुग्धदृशोनिसर्गमधुराश्चेष्टाभवेयुर्मयि । यास्वन्तः करणस्यबाह्यकरणव्यापाररोधीक्षणा, दाशंसापरिकल्पितास्वपिभवत्यानन्दसान्द्रोलयः ।

(उ० सा० उ० प० ३३ पृष्टे)

۱ عملیات (ورد و وظائف) کے ذریعہ سے دیدار ہونے پر وجود پذیر آرزو کی مثال۔
عشق کے دیوتا کی حقیقی دولت اس غزال چشم کو میں کیسے دیکھوں گا اس
سوچ میں پریشان ہیرو کو رات میں نیند نہیں آئی۔" اس مقام پر کسی ہیروئن کو عمل
کے زور سے دیکھ کر مشتاق ہیرو کا تفکر ظاہر ہو رہا ہے۔

بے چینی کی مثال۲ :۔ تمھاری جدائی میں وہ نازک بدن لمبی لمبی سانسیں لیتی ہے
زمین پر لوٹتی ہے تمھاری راہ دیکھتی ہے۔ دیر تک گریہ وزاری میں مبتلا رہتی ہے
اور اپنے لاغر ہاتھ اِدھر اُدھر پٹکنے لگتی ہے، اے دلربا! خواب ہی میں تمھارا وصل
ہو جائے اسی تمنا میں نیند چاہتی ہے لیکن بدقسمتی اُسے سونے بھی نہیں دیتی"۔

بڑ کی مثال۳ :۔ اکثر پچھلی شب میں ذرا دیر کے لئے آنکھ لگتے ہی یہ ہماری سہیلی
"اے مہادیو کہاں جاتے ہو؟ یہ کہتی اور بڑبڑاتی ہوئی کسی کی بناوٹی گردن
میں ہاتھ ڈالے ہوئے جاگ اُٹھتی ہے۔

بے حسی۴ کی مثال :۔ کنول کی سیج پر پڑا ہوا جسم تو بالکل بے حس ہے۔ ہاں
لمبی سانس سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ابھی جان باقی ہے۔

१—कथमीक्षे कुरङ्गाक्षीं साक्षाल्लक्ष्मीं मनोभुवः । इतिचिन्ताकुलःकान्तो निद्रां नैति निशीथिनीम् ॥

२—यथा—श्वासान् मुञ्चतीत्यत्रोद्धृतश्लोके तपननाम स्त्रीलङ्कारवर्णनावसरे । (उ० सा० उ० प० ३३-३४ पृष्ठे)

३—त्रिभागशेषासु निशासु च क्षणं निमील्य नेत्रे सहसा व्यबुध्यत । क्व नीलकण्ठ ! व्रजसीत्यलक्ष्यवागसत्यकण्ठार्पितबाहुबन्धना ।

४—बिसिनीदलशयनीये निहितं सर्वं सुनिश्चलमङ्गम् । दीर्घो निःश्वा-

([1] اگرچہ رس کے مخالف ہونے کی وجہ سے موت کا بیان نہیں کیا جاتا لیکن پھر بھی موت کی مشابہ حالت کا بیان کرنا چاہیے اور موت کی تمنا کا بھی اور اگر جلدی ہی پھر زندگی نصیب ہو جائے تو موت کا بھی بیان کر دیا جاتا ہے۔)

پہلی[2] مثال :۔ "وہ نازک بدن ہارسنگھار کے پھول کھلے دیکھ کر تو کسی نہ کسی طرح زندگی قائم رکھ سکی لیکن اس وقت مرغ کی اذان سن کر بیچاری نہ معلوم کس حالت میں ہوگی (ہارسنگھار کے پھول آدھی رات کو کھلتے ہیں) آدھی رات تک تمھارا انتظار کرتے کرتے انھیں دیکھ کر آتشِ جدائی سے پریشان وہ نازنین کسی نہ کسی طرح زندہ رہی مگر اب مرغ کی آواز سے صبح سمجھ کر نہ معلوم کس حال میں ہوگی!"

دوسری[3] مثال :۔ بھونرے اپنی مستانہ گنگناہٹ سے اطراف کو پُر کریں۔ صحرائی صندل سے آئی ہوئی صندل بیز ہوا آہستہ آہستہ چلتی رہے۔ آموں کے بُور پر بیٹھی ہوئی مست کوئل پانچویں سُر میں اپنی شیریں راگنی الاپتی رہے اور پتھر سے بھی

१—रसविच्छेदहेतुत्वान्मरणं नैववर्ण्यते। जातप्रायं तुतद्वाच्यं चेतसा काङ्क्षितंतथा। वर्ण्यतेऽपिचदिप्रत्युज्जीवनंस्याददूरतः।

(उ० सा० उ० प० ३४ पृष्ठे)

२—शेफालिकांविदलितामवलोक्यतन्वी, प्राणान्कथंचिदपिधार-यितुंप्रभूता। आकर्ण्यसंप्रतिरुतंचरणायुधानां, किंवाभविष्यतिनवेद्मि तपस्विनीसा।

३—रोलम्बाः परिपूरयन्तु हरितो झङ्कारकोलाहलै र्मन्दंमन्दमुपैतुचन्दनवनीजातोनभस्वानपि, माद्यन्तः कलयन्तुचूतशिखरे केलीपिकाः पञ्चमं, प्राणाःसत्वरमश्मसार कठिनागच्छन्तुगच्छन्त्वमी॥

(उ० सा० उ० प० ३४ पृष्ठे)

سخت تر میری جان بھی اب رخصت ہو۔"

تیسری[1] مثال موت کی:۔ جیسے کادمبری نامی کتاب میں پنڈریک کی موت اور اُسی کے دوبارہ زندہ ہونے کا بیان ہے۔

فراق[2] کی چار قسمیں ہیں۔ پہلا رنگ۔ روٹھنا۔ پردیس جانا۔ رحم در فراق۔

خوبصورتی[3] وغیرہ اوصافِ حمیدہ کے سننے اور دیکھنے سے ایک دوسرے پر ہیرو اور ہیروئن کی وصل سے قبل کی حالت کا نام پہلا رنگ ہے۔

پہلا[4] رنگ بھی تین طرح کا ہوتا ہے۔ نیلی (نیلگوں)، کسومی۔ مجیٹھی۔

جو[5] اوپری چمک دمک تو زیادہ نہ دکھائے لیکن دل سے کبھی جدا نہ ہو وہ نیلی رنگ کہلاتا ہے۔ جیسے رامچندر اور سیتا کا رنگ محبت۔

کسومی[6] رنگ وہ ہوتا ہے جس میں دلکشی بہت ہو لیکن قائم نہ رہے۔

१—कादम्बर्यांमहाश्वेतापुण्डरीकवृत्तान्ते (उ० सा० उ० प० ३४ पृष्ठे)

२—सच पूर्वरागमानप्रवासकरुणात्मकश्चतुर्धास्यात्
(उ० सा० उ० प० ३३ पृष्ठे)

३—श्रवणाद्दर्शनाद्वापिमिथः संरूढरागयोः। दशाविशेषोयोऽप्राप्तौ पूर्वरागः स उच्यते॥ (उ० सा० उ० प० ३३ पृष्ठे)

४—नीली कुसुम्भं मञ्जिष्ठा पूर्वरागोऽपिचत्रिधा (उ० सा० उ० प० ३४ पृष्ठे)

५—तत्र—नचातिशोभतेयन्नापैतिप्रेममनोगतम्। तन्नीलीरागमाख्यातंयथाश्रीरामसीतयोः॥ (उ० सा० उ० प० ३५ पृष्ठे)

६—कुसुम्भरागं तत्प्राहुर्यदपैतिचशोभते॥

مجیٹھی رنگ اُسے کہتے ہیں جس میں دلکشی بھی ہو اور قیام بھی۔

غصّہ ہوجانے کا نام روٹھنا ہے۔ یہ دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک محبت سے پیدا ہوتا ہے دوسرا رقابت کی آگ سے، محبت کی الٹی رفتار ہوتی ہے اس لئے دونوں کے دل میں پوری محبت ہونے پر بھی جو بلا سبب ایک دوسرے پر غصّہ پیدا ہو اُسے محبت کا روٹھنا کہتے ہیں۔

محبت میں ہیرو کے روٹھنے کی مثال:۔ (عورت اپنے شوہر سے کہتی ہے) نیند کا بہانہ کرکے یوں ہی آنکھیں میچنے والے حضرت! مجھے بھی تھوڑی جگہ دو رخسار پر چومنے سے مقشعر الاعضاء رہنا تاجی (شاہ صاحب) اب کبھی دیر ہوگی

دونوں کے ایک ہی وقت روٹھنے کی مثال:۔ دونوں کے دونوں محبت کی وجہ سے روٹھے ہیں۔ دونوں ہی بناوٹی نیند سو رہے ہیں اور آہستہ آہستہ رک رک کر

१—मञ्जिष्ठारागमाहुस्तं यन्नापैत्यतिशोभते ॥

२—मानः कोपः सतुद्वेधा प्रणयेर्ष्यासमुद्भवः । द्वयोः प्रणयमानः स्यात्प्रमोदेसुमहत्यपि प्रेम्णः कुटिलगामित्वात्कोपोयः कारणं विना-तत्र-

३—नायकस्योदाहरणम्—यथा—अलीकप्रसुप्त मिथ्यानिमीलिताक्ष ! देहिसुभगममावकाशम् । गण्डचुम्बनपुलकिताङ्ग ! नपुनश्चिरयिष्यामि ॥

(उ० सा० उ० प० ३५ पृष्ठे)

४—उभयोर्यथा—प्रणयकुपितयोर्द्वयोरलीकप्रसुप्तयोर्मानिनोः । निश्चलतिरुद्धनिःश्वासदत्तकर्णयोः कोमल्लः, अनुनयपर्यन्तासहत्वेत्वस्य न विप्रलम्भभेदता किन्तुसम्भोगसंचार्याख्यभावत्वम्—यथा—

لی ہوئی ایک دوسرے کی سانسوں پر دونوں ہی کان لگائے پڑے ہیں۔ دیکھیں
ان دونوں میں کون بہادر ہے" اگر یہ روٹھنا منانے تک قائم رہے تو اسے عشق کے
رس کی قسم (فراق) نہ سمجھنا چاہئیے بلکہ وصل کے رس کا منقلب جاننا چاہیے" اس
کی مثال حسب ذیل ہی:
بھنوئیں[1] ٹیڑھی کرنے پر بھی (علامتِ غصّہ پیدا کرنے پر بھی) نظر زیادہ پُراشتیاق
ہو جاتی ہی گفتگو بند کر دینے پر بھی جُھلسا (عورتوں کے غصّہ کے وقت کی
گالی) مُنہ مسکرانے لگتا ہے۔ دل سخت کر لینے پر بھی جسم میں اقشعرار پیدا ہونے لگتا ہی
پھر بھلا اُن کا سامنا ہونے پر غصّہ کو کیسے نباہ سکوں گی؟ (جب ساری فوج ہی دُور
سے جا ملے تو سپہ سالار بیچارا کیا کرے)
اُسی[2] کی دوسری مثال:- دل میں منانے کی خواہش پیدا ہونے پر بھی اپنا
اپنا بھرم (خود داری) قائم رکھنے کے لئے مُنہ پھیرے چپ چاپ علیحدہ سیج پر
بے چین پڑے ہوئے ہیرو ہیروئن کی آہستہ آہستہ محبت بھری ترچھی نظر دل

१—भ्रूभङ्गेरचितेऽपिदृष्टिरधिकंसोत्कण्ठमुद्वीक्षते । रुद्धायामपि-वाचिसस्मितमिदंदग्धाननंजायते, कार्कश्यंगमितेऽपिचेतसितनूरोमाञ्च-मालम्बते । दृष्टेनिर्वहणंभविष्यतिकथं मानस्यतस्मिञ्जने ॥

(७० सा० उ० प० ३५ पृष्ठे)

२—यथावा—एकस्मिन्शयनेपराङ्मुखतयावीतोत्तरं ताम्यतो—रन्योऽन्यस्यहृदिस्थितेऽप्यनुनयेसंरक्षतोर्गौरवं, दम्पत्योःशनकैरपाङ्गव-लनान्मिश्रीभवच्चक्षुषो—र्भग्नोमानकलिः सहासरभसव्यासक्तकण्ठग्रहः

کے ذریعہ سے چار آنکھیں ہوتے ہی محبّت کی جنگ ختم ہو گئی اور ہنستے ہوئے ہم آغوشی شروع ہوئی۔

شوہر[1] کا دوسری عورت میں عشق دیکھنے پر یا قیاس کرنے پر یا کسی سے سُن لینے پر عورتیں رقابت کی وجہ سے روٹھتی ہیں۔ دوسری عورت سے شوہر کی محبت کا قیاس تین طرح سے ہوتا ہے۔ خواب میں دوسری عورت سے متعلق باتیں بڑبڑانے کی وجہ سے یا شوہر میں وصلِ غیر کی علامتیں ملنے سے، یا اچانک شوہر کے مُنہ سے دوسری عورت کا نام نکل جانے سے۔

دوسری[2] عورت میں شوہر کا عشق دیکھ کر روٹھنے کی مثال۔ ہیرو کو دوسری ہیروئن کی آنکھوں سے زرِگل پھونک کر ہٹاتے دیکھ کر اُس عورت کی دونوں آنکھیں آتشِ غضب سے سُرخ ہو گئیں۔

وصلِ[3] غیر کی علامات ملنے کی وجہ سے روٹھنے کی مثال:۔ جسم کی تازہ خراشِ ناخن کو کپڑے سے چھپاتے ہو اور دانتوں سے زخمی ہونٹ ہاتھ سے دبائے ہو

१—पत्युरन्यप्रियासङ्गे दृष्टेऽथानुमिते श्रुते । ईर्ष्यामानो भवेत्स्त्रीणां तत्र त्वनुमितिस्त्रिधा । उत्स्वप्नायितभोगाङ्कगोत्रस्खलनसंभवा ।

(उ० सा० उ० प० ३५ पृष्ठे)

२—तत्रदृष्टेयथा—विनयति सुदृशो दृशोः परागं, प्रणयिनि कौसुममाननानिलेन । तदहितयुवतेरभीक्ष्णमक्ष्णोर्द्वयमपि रोषरजोभिरापुपूरे ॥

३—संभोगचिह्नेनानुमिते—यथा—नवनखपदमङ्गं गोपयस्यंशुकेन । स्थगयसि पुनरोष्ठं पाणिना दन्तदष्टं, प्रतिदिशमपरस्त्रीसङ्गशंसी विसर्पन्नवपरिमलगन्धः केन शक्यो वरीतुम् ॥ (उ० सा० उ० प० ३५—३६ पृष्ठे)

لیکن یہ تو بتاؤ کہ دوسری عورت کے وصل کی گواہ چاروں طرف پھیلتی ہوئی اس نئی خوشبو کو کیسے روکو گے؟

ضرورت[1] - بددعا یا خوف کی وجہ سے ہیرو کے دوسرے (دور دراز) مقام پر چلے جانے کو پردیس جانا کہتے ہیں - اس حالت میں ہیروئن کے جسم اور کپڑوں میں میلاپن، سر میں صرف ایک جوڑا (خاص طور پر آراستگی کے ساتھ نہ گوندھ کر سب بالوں کی ایک چوٹی بنالینا) ہوتا ہے نیز جہاں نصیب نازنین ٹھنڈی سانسیں بھرتی ہے اور روتی اور زمین پر لوٹتی ہے۔

پردیس جانے کی مثال:- کسی انتہائی ضرورت کی وجہ سے پیارا شوہر پردیس جانے کو تیار ہے۔ نازنین کو اس واقعہ سے جاں کنی کی سی تکلیف ہو رہی ہے۔ تپش اور دردِ نہانی کی زیادتی کے اثر سے پگھلی ہوئی روح آنکھوں کے ذریعہ آنسوؤں کی شکل میں برابر بہہ رہی ہے۔ اتنے میں شوہر نے باہر سے آکر محبّت آمیز نگاہوں سے اپنی محبوبہ کو خوش کرنے کی کوشش کرتے ہوئے سفر کے لئے رخصت چاہی۔

१—प्रवासो भिन्नदेशित्वं कार्याच्छापाच्च सम्भ्रमात्। तत्राङ्गचेलमालिन्यमेकवेणीधरं शिरः। निःश्वासोच्छ्वासरुदितभूमिपातादि जायते।

(उ० सा० उ० प० २६ पृष्ठे)

شوہر۔ اے حسینہ! ہم جانتے ہیں (اس سوال پر محبوبہ نے صاف طور پر منع کرنا مناسب نہ سمجھا) اور بدشگونی کے خوف سے اپنے کو مانع سفر نہ بنایا لیکن اپنے سرتاج کو در پردہ طور پر سفر سے روکنے کے لئے جو بلیغ گفتگو کی وہ حسب ذیل ہے؛

عورت:۔ اے پردیسی جاؤ۔

مرد۔ اے نازک اندام! بیکار رنج مت کرو۔

عورت۔ اے پردیسی مجھے تمہارے جانے میں کیوں رنج ہوگا۔

مرد۔ اگر رنج نہیں ہے تو پھر یہ لگاتار آنسو کیوں بہا رہی ہو۔

عورت۔ تم جلدی نہیں جاتے اس لئے

مرد۔ مجھے بھیجنے کے لئے تمھیں اتنی جلدی کیوں ہے؟

عورت۔ تمہارے ساتھ ہی ساتھ جانے کے لئے کمربستہ میری جان کی یہ گھبراہٹ ہے

ہیرو اور ہیروئن میں سے ایک کے مرجانے پر دوسرے کو جو غمگینی ہوتی ہے

१—यामःसुन्दरि, याहिपान्थ, दयिते शोकंवृथामाकृथाः। शोकस्ते-गमनेकुतोमम, ततोवाष्पंकुतोमुञ्चसि। शीघ्रं न व्रजसीति, मांगम-यितुंकस्मादियं तेत्वरा, भूयानस्यसहत्वयाजिगमिषोर्जीवस्यमेसम्भ्रमः॥

(उ० सा० उ० प० ३७ पृष्ठे)

२—यूनोरेकतरस्मिन्गतवतिलोकान्तरं पुनर्लभ्ये। विमनायतेयदे-कस्तदाभवेत्करुणाविप्रलम्भाख्यः—यथाकादम्बर्यांपुण्डरीकमहाश्वेता-वृत्तान्ते। पुनरलभ्येशरीरान्तरेणवालभ्येतु करुणाख्य एव रसः, किंचा-त्राकाशसरस्वतीभाषानन्तरमेवशृङ्गारः, सङ्गमप्रत्याशयारतेरुद्भवात् प्रथमं तुकरुणरस एव (उ० सा० उ० प० ३७ पृष्ठे)

اس حالت کو رحم در فراق کہتے ہیں لیکن یہ قسم اسی وقت صادق آتی ہے۔ جب اس مردہ ہستی کے اسی دنیا میں اسی جسم کے ساتھ پھر ملنے کی امید ہو جیسے کادمبری نامی کتاب میں مہاشویتا اور پنڈریک کا واقعہ۔ اگر پھر ملنے کی امید ٹوٹ جائے یا دوسری زندگی میں ملاقات کا سہارا ہو تب تو صرف رحم ہی کا رس ہوتا ہے لیکن پنڈریک کے مرنے پر ہاتفِ غیبی کے زندگی کی خوش خبری سنانے کے بعد اس کے (پنڈریک) ملنے کی امید میں جذبۂ محبت میں ایک گونہ تازگی (روئیدگی) پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس وقت عشق کا رس تسلیم کیا جاتا ہے۔ مگر ہاتفِ غیبی کی آواز سے پہلے رحم ہی کا رس ہوتا ہے۔ کیوں کہ اس وقت تک افسوس ہی کا دورہ دورہ رہتا ہے، محبت مفقود اور کالعدم ہو جاتی ہے جو عشق کے رس کی بنیاد ہے۔

ایک دوسرے کی محبت میں چور ہیرو اور ہیروئن کا باہمی دیدار و ارتباط سے مستفیض ہونا وصل کہلاتا ہے۔ بوسہ و کنار اور [1] اس کے دیگر غیر محدود اقسام کا شمار نہیں کیا جاسکتا، اس لئے وصل کے نام سے موسوم اس کی صرف ایک ہی قسم مانی جاتی ہے۔

१—दर्शनस्पर्शनादीनि निषेवेते विलासिनौ । यत्रानुरक्तावन्योन्यं सम्भोगोऽयमुदाहृतः ॥ (उ० सा० उ० प० ३७ पृष्टे)

چھے[۱] موسموں۔ سورج اور چاند۔ طلوع اور غروب، سیر دریا۔ صبح کی سیر، مے نوشی۔ رات کا کھیل، صندل لگانا۔ زیورات کی آراستگی اور ان کے سوا دوسری صاف ستھری خوش گوار اشیاء کے بیان پر وصل کے مضامین مشتمل ہوتے ہیں یہی بھرت منی نے کہا ہے۔

اگرچہ[۲] وصل اپنے غیر محدود قسموں کی وجہ سے قابلِ شمار نہیں، اس وجہ سے ذاتی طور پر ایک ہی مانا جاتا ہے" لیکن پھر بھی پہلے رنگ۔ روٹھنے۔ پردیس جانے اور حسد رقابت کے بعد واقع ہونے کی وجہ سے اسے بعض لوگوں نے چار قسم کا مانا ہے"، مقصد یہ ہے کہ وصل اس وقت تک کامل وصل نہیں ہے جب تک کہ فراق کے بعد واقع نہ ہو اور فراق کی چار قسمیں ہیں، لہذا وصل کی بھی چار قسمیں ہوئیں، چنانچہ کہا گیا ہے کہ بغیر فراق کے وصل مکمل ہی نہیں ہوتا، جیسے کسی دوسری مناسب چیز میں رنگنے کے بعد کپڑے پر اصلی (مقصود) رنگ خوب چڑھتا ہے (یہی وجہ ہے کہ اکثر انار کے چھلکوں کے پانی میں کپڑے کو رنگنے کے بعد دوسرے

१—तत्रस्यादृतुषट्कं चन्द्रादित्यौतथोदयास्तमयः । जलकेलिवनविहारप्रभातमधुपानयामिनी प्रभृतिः । अनुलेपनभूषाद्यावाच्यं शुचिमेध्यमन्यच्च—तथाच्चभरतेनाप्युक्तम् ॥

२—किञ्च—कथितश्चतुर्विधोऽसावानन्तर्यात्तुपूर्वरागादेः
(उ० सा० उ० प० ३७-३८ पृष्ठे)

नविनाविप्रलम्भेनसम्भोगः पुष्टिमश्नुते । कषायितेहिवस्त्रादौ भूयान्रागो विवर्धते ॥ (उ० सा० उ० प० ३८ पृष्ठे)

رنگ میں رنگنے کا رواج ہے یہ اس لئے تاکہ رنگ مقصود خوب چڑھے) اسی طرح فراق کے بعد وصل بہت ہی پُرلطف اور مکمل ہوتا ہے اور فراق کی چوں کہ چار قسمیں ہیں لہذا اس کے بعد واقع ہونے والے وصل کی بھی چار ہی قسمیں ہوئیں۔

اس کی مثالیں بخوف طوالت نظر انداز کی جاتی ہیں۔

ہنسی[1] متغیر شکل آواز لباس اور حرکات اور سکنات کا سین کھینچنے سے قلب میں ہنسی کا رس محسوس ہونے لگتا ہے اس کا جذبۂ مستقل شگفتہ دلی ہے جس شخص کی بدلی ہوئی شکل، آواز اور پوشش کو دیکھ کر لوگ ہنستے ہیں وہ اس کا محرک اساسی ہوتا ہے اور اس کی حرکات مہیج ہوتی ہیں آنکھیں سکڑنا منہ اور چہرہ کا کھل جانا وغیرہ اس کے اثرات ہیں! اور نیند سستی اور اخفائے جذبات منقلبات میں داخل ہیں۔

ہنسی کی چھ قسمیں ہیں۔ جب[2] آنکھوں میں کچھ شگفتگی ہو اور ذرا ذرا ہونٹ پھڑکیں تو اُسے تبسم کہتے ہیں۔

---

१ विकृताकारवाग्वेषचेष्टादेः कुहकाद्भवेत्। हास्योहासस्थायिभावः, विकृताकारवाक्चेष्टं यमालोक्याहसेज्जनः। तदत्रालम्बनंप्राहुस्तच्चेष्टोद्दीपनंमतम्। अनुभावोऽक्षिसङ्कोचवदनस्मेरतादयः। निद्रालस्यावहित्थाद्या, अत्रस्युर्व्यभिचारिणः॥

२—ईषद्विकासिनयनंस्मितंस्यात् स्पन्दिताधरम्

اگر افعالِ مذکورہ کے ساتھ کچھ کچھ دانت بھی چمکنے لگیں تو اُسے خندۂ شیریں (فطرا) [1] کہتے ہیں۔

ان سب کے ساتھ ہلکی آواز بھی ہو تو اُسے خندۂ نازک (کِنکِنا) [2] کہتے ہیں۔

اور اگر کندھے اور سر وغیرہ میں کپکپی بھی پیدا ہو جائے تو وہ قہقہہ (کرکرہ) [1] ہے جس ہنسی میں آنکھوں میں پانی بھی آ جائے وہ خندۂ گریاں (استغراب) [2] ہے اور اگر ہنسنے والا اِدھر اُدھر ہاتھ پیر بھی پھینکنے لگے تو وہ زہرخند (انتہائی ہنسی) [3] ہے بڑے لوگوں میں تبسّم ہوتا ہے۔ درمیانی لوگوں میں خندۂ نازک اور قہقہہ اور ادنیٰ لوگوں میں قہقہہ اور زہرخند ہوتا ہے۔ ہنسی کی ان اقسام کی وجہ سے ہنسی کے رس کی بھی چھ قسمیں ہو جاتی ہیں۔ [4]

مثال:- وِشنو شرما نامی پنڈت پر ہنستے ہوئے کسی کا حسبِ ذیل قول ہے:-

میرے سر اس پر جو ویدمنتروں کے ہر ہر ربع کی تلاوت کے ختم پر پانی (دم شدہ)

१—किंचिल्लक्ष्यद्विजं तत्र हसितं कथितं बुधैः ।

२—मधुरस्वरं विहसितम् (उ० सा० उ० प० ३८ पृष्ठे)

१—सांसशिरःकम्पमवहसितम् ।

२—अपहसितं सास्राक्षम् ।

३—विक्षिप्ताङ्गं भवत्यतिहसितम् ॥

४—ज्येष्ठानां स्मितहसिते, मध्यानां विहसितावहसिते च । नीचानामपहसितं तथातिहसितं तदेष षड्भेदः (उ० सा० उ० प० ३८ पृष्ठे)

५—आकुञ्च्य पाणिमशुचिं मम मूर्ध्नि वेश्या मन्त्राम्भसां प्रतिपदं पृषतैः पवित्रे, तारस्वरं प्रथितथूत्कमदात् प्रहारं, हाहा हतोऽहमिति रोदिति विष्णुशर्मा (उ० सा० उ० प० १०७ पृष्ठे)

کے چھینٹوں سے پاک کیا گیا تھا۔ طوائف نے تھوک کرنا پاک ہاتھ کا گھونسا بنا کر دھم سے مارا" یہ کہہ کر ہائے ہائے کر کے پنڈت وشنو شرما رو رہا ہے۔ اس مثال میں وشنو شرما محرکِ اساسی ہے، اور اس کا رونا محرک مہیج اور تماشائیوں میں پیدا ہونے والی مسکراہٹ اور قہقہہ اس کے اثرات ہیں، دیکھنے والوں کی گھبراہٹ اور اضطراب اس کے منقلبات میں شامل ہیں اور شگفتہ دلی جذبۂ مستقل ہے۔

مرغوب[1] اور محبوب شے کے مٹنے اور غیر مرغوب کے حصول سے رحم کا رس نمودار ہوتا ہے۔ اس میں افسوس جذبۂ مستقل ہوتا ہے اور مرے ہوئے اعزا (قابل افسوس شخصیتیں) محرک اساسی ہوتے ہیں اور ان کی تجہیز و تکفین اور اس کے لوازمات محرک مہیج پچھاڑیں کھانا۔ گریہ و زاری کرنا۔ لمبی سانسیں۔ بے حسی اور ڈر اس کے اثرات ہیں، شکستہ دلی، پریشانی، صرع۔ مرض، تکان، تذکر، محنت۔ بے حوصلگی۔ سراسیمگی جنون اور فکر منقلبات میں شامل ہیں اور افسوس اس کا جذبۂ مستقل ہے اسی وجہ سے اس کا شمار رحم در فراق سے علیحدہ کیا جاتا ہے کیوں کہ رحم در فراق میں پھر وصل کی

१—इष्टनाशादनिष्टाप्तेः करुणाख्योरसोभवेत्, शोकोऽत्रस्थायिभावः स्याच्छोच्यमालम्बनंमतम् । तस्यदाहादिकावस्थाभवेदुद्दीपनं पुनः । अनुभावादैवनिन्दाभूपातक्रन्दितादयः । वैवर्ण्योच्छ्वासनिःश्वासस्तम्भप्रलपनानिच । निर्वेदमोहापस्मार व्याधिग्लानिस्मृतिश्रमाः । विषादजडतोन्मादचिन्ताद्या व्यभिचारिणः शोकस्थायितयाभिन्नो विप्रलम्भादयंरसः । विप्रलम्भेरतिःस्थायीपुनः सम्भोगहेतुकः ।

(उ० सा० उ० प० ३९ पृष्ठे)

امید قائم رہنے کی وجہ سے محبت ہی جذبۂ مستقل رہتی ہے۔

مثال[1]۔ اے مادرِ محترم! یہ کہاں جانے کے لئے جلدی ہے یہ کیا ہوا!
ہائے دیوتاؤ! (بزرگوں) کی دعائیں کہاں گئیں لعنت ہے ہماری اس (جو اپنی
محترم مادر کے مرنے پر بھی صحیح و سلامت ہے) جان پر آسمان ٹوٹ پڑا! تیرے
ہاتھ پیروں میں آگ دے دی گئی آنکھیں جل رہی ہیں! اس طرح چلا چلا کر
رونے کی وجہ سے عورتوں کی گلے میں پھنسی اور بھرائی ہوئی دردناک آوازیں
تصویروں تک کو طرح طرح سے رلا رہی تھیں، اور اپنے دردناک اثر سے در و دیوار
کے ٹکڑے ٹکڑے کئے ڈالتی تھیں۔

اس مثال میں جذبۂ مستقل افسوس ہے، اس کا محرک اساسی مردہ عورت، عورت
کا جلانا اور جلانے کے لوازمات محرک مہیج ہیں، شہر کی عورتوں کا رونا اثرات میں
داخل ہے۔ بے بسی تکان اور غشی اس کے منقلبات ہیں۔

غضب[2] کے رس میں غصہ جذبۂ مستقل ہوتا ہے اور محرک اساسی دشمن اور

१—हा मातस्त्वरितासि कुत्र किमिदं हा देवताः क्वाशिषः। धिक्प्राणान् पतितोऽशनिर्हुतवहस्तेऽङ्गेषु दग्धे दृशौ, इत्थं घर्घरमध्यरुद्धकरुणाः पौराङ्गनानां गिरः। चित्रस्थानपि रोदयन्ति शतधा कुर्वन्ति भित्तीरपि॥ (उ० का० १०७ पृष्ठे)

२—रौद्रः क्रोधस्थायिभावः,''' आलम्बनमरिस्तत्र तच्चेष्टोद्दीपनं मतम्। भ्रूविभङ्गौष्ठनिर्दंशबाहुस्फोटनतर्जनाः। आत्मावदानकथनं, आयुधोत्क्षेपणानि च। उग्रतावेगरोमाञ्चस्वेदवेपथवो मदः। अनुभावास्तथाक्षेपक्रूरसन्दर्शनादयः मोहामर्षादयस्तत्र भावाः स्युर्व्यभिचारिणः।—

دشمن کی حرکات مہیج ہوتی ہیں چیں بہ جبیں ہونا۔ ہونٹ چبانا۔ خم ٹھوکنا۔ جھڑکی دینا اپنے پچھلے مناقب (بہادری کے اوصاف) بیان کرنا۔ ہتھیار گھمانا۔ غضب گھبراہٹ اقشعرار، عرق ریزی۔ لرزہ۔ مستی یہ اس کے اثرات ہیں۔ اعتراض کرنا۔ غضب آلو نگاہیں ڈالنا۔ پریشانی اور ضد انتقام منقلبات میں داخل ہیں (بھنبھوڑنے۔ پھاڑ ڈالنے گھونسہ مارنے۔ گرادینے اور جنگ کے لئے بے تابی کے بیان سے یہ رس خوب چمکتا ہے آنکھوں اور چہرہ کا غصّہ سے سرخ ہوجانا اسی رس کی علامت ہے۔ بہادری میں یہ علامت نہیں پیدا ہوتی کیوں کہ بہادری کے رس میں جوصلہ جذبۂ مستقل ہوتا ہے)

مثال :- "جن ہتھیار بند۔ حدود شکن۔ انسان صورت حیوانوں نے یہ قتل آت شا گناہ کیا۔ جن لوگوں نے مشورہ دیا جنھوں نے اسے دیکھا روا رکھا سری کرشن ؛ ارجن اور بھیم سین کے ساتھ ہی ان سب کے لہو گوشت اور چربی سے میں اطراف کے دیوتاؤں (سنسکرت ادب میں ہر سمت کا مالک ایک دیوتا تسلیم کیا گیا ہے) کی نیاز (دعوت) کروں گا۔

اس مثال میں غصّہ جذبۂ مستقل ہے اس کا محرک اساسی ارجن وغیرہ قاتل ہیں اور قاتل کے والد کی موت اور مارنے والوں کا اپنے ہاتھوں میں ہتھیار رکھنا محرک مہیج

— (मुष्टिप्रहारपातनविकृतच्छेदावदारणैश्चैव। संग्रामसंभ्रमाद्यैरस्योद्दीप्तिर्भवेत्प्रौढा रक्तास्यनेत्रता चात्रभेदिनी युद्धवीरतः ।(उ० सा० उ० प० ३१ पृष्ठे)

१ — कृतमनुमतं दृष्टंवायैरिदंगुरुपातकं मनुजपशुभिर्निर्मर्यादैर्भवद्भिरुदायुधैः । नरकरिपुणासार्धंतेषांसभीमकिरीटिनामयमहमसृङ्मेदोमांसैः करोमिदिशां बलिम् ॥ (उ० सा० उ० प० ३१ पृष्ठे)

ہے اور قائل کا عہد مذکور (نیاز کروں گا) اثرات میں شامل ہے اور ایسا میں کروں گا اس جملہ سے مترشح ہونے والا گھمنڈ اس جگہہ جذبہ منقلب ہے۔ اس تفصیل کو سمجھنے والے تماشائی غضب کے رس سے لطف اندوز ہوتے ہیں

بہادری[1]۔ یہ رس عالی ظرف ہیرو میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا جذبہ مستقل حوصلہ ہے اور فتح کرنے کے قابل مرد مقابل اس میں محرک اساسی ہوتا ہے اور مرد مذکور کی حرکات مہیج ہوتی ہیں اور معاونین جنگ (ہتھیار یا فوج وغیرہ) کی تلاش اس کے اثرات میں شامل ہے سکون۔ فیصلہ۔ گھمنڈ۔ تذکر۔ سوچ بچار اور اقشعرار اس کے منقلبات ہیں اون کا لڑکا رام چندر جی کی فوج سے حسب ذیل خطاب کرتا ہے،

اے[2] ہیچ پوچ بندرو! تم مت ڈرو کیوں کہ راجہ اندر کے ہاتھی کے کوہان کو ریزہ ریزہ کرنے والے میرے تیر تمھارے جسم پر پڑتے ہوئے شرماتے ہیں۔ اے لچھمن تو بھی ایک طرف ہٹ جا کیوں کہ میرے غصہ کے لئے تو بھی مناسب محل نہیں ہے مجھے تو اُس رام کی تلاش ہے جس نے اپنی ترچھی ابرو کے ادنیٰ اشارہ سے سمندر

१—उत्तमप्रकृतिर्वीर उत्साहस्थायिभावकः ...। आलम्बनविभावस्तु विजेतव्यादयो मताः। विजेतव्यादिचेष्टाद्यास्तस्योद्दीपनरूपिणः। अनुभावस्तु तत्र स्युः सहायान्वेषणादयः, संचारिणस्तु धृतिमतिगर्वस्मृतितर्करोमाञ्चाः॥ (उ० सा० उ० प० ३९–४० पृष्ठे)

२—क्षुद्राः संत्रासमेते विजहत हरयः क्षुण्णशक्रेभकुम्भा, युष्मद्देहेषु लज्जां दधति परममी सायका निष्पतन्तः। सौमित्रे! तिष्ठ पात्रं त्वमपि न हि रुषां नन्वहं मेघनादः। किंचिद्भ्रूभङ्गलीलानियमितजलधिं राममन्वेषयामि॥ (उ० का० १०८ पृष्ठे)

کے بہاؤ کو روک دیا ہے۔ مثال بالا میں حوصلہ جذبۂ مستقل ہے اس کے محرک اساسی رام چندر جی ہیں اور سمندر کے بہاؤ کا روک دینا محرک مہیج ہے کمزوروں پر بے توجہی اور رام چندر جیسے جواں مرد سے مقابلہ کی تمنا اثرات میں داخل ہے اپنے گزشتہ کارنامے کی یاد اور "میرے تیر شرماتے ہیں" اس قول سے مترشح ہونے والا گھمنڈ منقلبات میں داخل ہے۔ یہ رس فیاضی (خیرات)[1] ترحم۔ مذہبیت اور جنگ کی بہادری کے اعتبار سے چار طرح کا ہوتا ہے۔

دہشت[2] اس رس کا جذبۂ مستقل خوف ہے اور اس کا محل عورت اور ادنیٰ درجہ کے لوگ ہوتے ہیں جس سے خوف پیدا ہو وہ (شیر وغیرہ) اس میں محرک اساسی اور اس کی حرکات مہیج ہوتی ہیں، رنگ فق ہو جانا آواز کا بھرانا۔ بے ہوشی پسینہ پسینہ ہو جانا۔ اقشعرار۔ لرزہ اور ادھر ادھر تکنے لگنا اس کے اثرات ہیں اور کراہت گھبراہٹ۔ پریشانی۔ دل دہلنا۔ تکان۔ بے بسی۔ کھٹکا۔ صرع (مرگی) کھلبلی اور موت اس کے منقلبات ہیں۔

१—सच दानधर्मयुद्धैर्दयया च समन्वितश्चतुर्धास्यात्।
(उ० सा० ३ प० ४० पृष्ठे)

२—भयानको भयस्थायिभावः ``स्त्रीनीचप्रकृतिः। यस्मादुत्पद्यतेभीतिस्तदत्रालम्बनंमतं चेष्टाघोरतरास्तस्य भवेदुद्दीपनंपुनः। अनुभावोऽत्रवैवर्ण्यगद्गदस्वरभाषणम् प्रलयस्वेदरोमाञ्चकम्पादिक्प्रेक्षणादयः। जुगुप्साऽऽवेगसंमोहसंत्रासग्लानिदीनताः। शङ्कापस्मारसंभ्रान्तिमृत्य्वाद्या व्यभिचारिणः (उ० सा० ३ प० ४० पृष्ठे)

مثال ؂ یہ ہرن ٹیڑھی گردن کرکے تعاقب کرنے والے رتھ کی طرف بار بار دلفریب
انداز سے دیکھ رہا ہے اور تیر لگنے کے خوف سے اُس کے بدن کا اگلا حصّہ پچھلے
حصّہ میں گھسا جا رہا ہے۔ ہانپنے کے سبب سے اُس کے پھیلے مُنہ سے بکھرے ہوئے
نصف خوردہ تنکوں سے راستہ پٹ گیا ہے۔ دیکھئے بہت زیادہ چھلانگیں مارنے
کی وجہ سے یہ (ہرن) زمین پر تو کم چل رہا ہے مگر کرۂ ہوائی میں زیادہ۔
اس مثال میں جذبۂ مستقل خوف ہے اور اس کا محرک اساسی رتھ پر بیٹھ کر پیچھا
کرنے والا شکاری راجہ ہے۔ تیر لگنے کا خوف اور تعاقب محرک مہیج ہے۔ اندیشۂ خوف
دل دہلنا اور محنت اس کے منقلبات ہیں۔
نفرت ؂ اس رس کا جذبۂ مستقل کراہت ہے۔ بدبودار گوشت خون اور چربی اس کے محرک
اساسی ہوتے ہیں اور انھیں میں کیڑے کلبلانا اور بدبو آنے لگنا وغیرہ اس کے
مہیج ہیں۔ تھوکنا۔ مُنہ پھیر لینا اور آنکھیں میچ لینا اثرات ہیں۔ پریشانی صرع گھبراہٹ

ग्रीवाभङ्गाभिरामंमुहुरनुपततिस्यन्दनेबद्धदृष्टिः, —
पश्चार्धेनप्रविष्टःशरपतनभयाद्भूयसापूर्वकायम् । दर्भैरर्धावलीढैः
श्रमविवृतमुखभ्रंशिभिः कीर्णवर्त्मा । पश्योदग्रप्लुतत्वाद्वियतिबहुतरं
स्तोकमुर्व्यांप्रयाति ॥ (उ० का० १०९ पृष्ठे)
१ — जुगुप्सास्थायिभावस्तुबीभत्सः कथ्यतेरसः ... । दुर्गन्धमांसरुधिरमेदांस्यालम्बनंमतम् । तत्रैवकृमिपाताद्यमुद्दीपनमुदाहृतम् । निष्ठीवनास्यवलननेत्रसंकोचनादयः । अनुभावास्तत्रमतास्तथास्युर्व्यभिचारिणः । मोहोऽपस्मार आवेगो व्याधिश्चमरणादयः ॥ (उ० सा० उ० प० ३१ पृष्ठे)
यथा- उत्कृत्योत्कृत्य कृत्तिं प्रथममथपृथूत्सेधभूयांसिमांसान्यंसस्फिक्पृष्ठपिण्डाद्यवयवसुलभान्युग्रपूतीनिजग्ध्वा । आर्तः पर्यस्तनेत्रः —

مرض اور موت اس کے منقلبات ہیں۔

مثال ۱:- یہ فاقہ کش بھوت اپنی گود میں رکھے ہوئے اس مردہ کے جسم کی کھال ادھیڑ ادھیڑ کر پہلے تو کندھے، سُرین، پیٹھ، پنڈلی وغیرہ اعضا کے موٹے موٹے سوجے ہوئے (لہذا) سہل الوصول بدبو دار سڑے گوشت کو کھا چکا، پھر بھی گرسنگی سے تنگ آنکھیں پھاڑے (گوشت ڈھونڈھنے کے لئے) دانت نکالے (ہڈیوں میں سے گوشت نوچنے کے لئے) اب ہڈیوں میں چپکے اور جوڑوں میں پیوست گوشت کو بھی بغیر کسی گھبراہٹ کے بڑے شوق سے چبا رہا ہے۔

اسی مثال میں کراہت جذبۂ مستقل اور اس کا محرک اساسی مردہ کی لاش ہے لاش کی چیر پھاڑ اور اس کا گوشت کھانا محرک مہیج ہے، اس سین کو دیکھنے والوں کا ناک اور منہ سکیڑنا اور منہ پھیر لینا نیز تھوکنا اس کے اثرات ہیں اور پریشانی منقلبات میں داخل ہے۔

حیرت[۱] اس رس کا جذبۂ مستقل تعجب ہے، عالم آب و گل سے بالاتر (دنیا سے نرالی)

—प्रकटितदशनः प्रेतरङ्कःकरङ्का–दङ्कस्थादस्थिसंस्थंस्थपुटगतमपि क्रव्यम-व्यग्रमत्ति ॥ (उ० का० ११० पृष्ठे)

१—अद्भुतो विस्मयस्थायिभावो, वस्तुलोकातिगमालम्बनं मतम्, गुणानांतस्यमहिमाभवेदुद्दीपनंपुनः । स्तम्भः स्वेदोऽथरोमाञ्चगद्गदस्व-रसम्भ्रमाः । तथानेत्रविकासाद्या अनुभावाः प्रकीर्तिताः । वितर्कावेगसम्भ्रान्तिहर्षाद्याव्यभिचारिणः । (उ० सा० ३ प० ४१ पृष्ठे)

यथा–चित्रंमहानेषवतावतारः । क्वकान्तिरेषाऽभिनवैवभङ्गिर्लोकोत्तरं धैर्य्यमहोप्रभावः काप्याकृतिर्नूतन एषसर्गः ॥ (उ० का० ११० पृष्ठे)

چیز اس میں محرک اساسی ہوتی ہے اور اس کے اوصاف کا بیان اس کا محرک مہیج ہے اور سکتہ عرق ریزی۔ اقشعرار۔ آواز بھرّانا۔ کھلبلی اور کشادگیِ چشم اس کے اثرات میں داخل ہیں۔ سوچ بچار۔ گھبراہٹ۔ تغیرِ عقل اور خوشی اس کے منقلبات میں شامل ہیں۔

مثال:۔ "یہ متبرک ہستی نرالی ہے۔ دوسری جگہہ یہ آب و تاب اور یہ انداز کہاں؟ یہ تو ایک جدید رنگ و ڈھنگ ہے۔ اس کا استقلال عالمِ آب و گل سے جداگانہ اور قدرت دونوں جہان کو مسخر کرنے والی ہے۔ اس کے اعضا کی ترکیب قوتِ گویائی کے حدود سے باہر اور اس کی تخلیق خلقتِ عامہ سے انوکھی ہے۔"

اس مثال میں تعجب جذبۂ مستقل اور بونے کا اوتار اس کا محرک اساسی ہے۔ اس کی چمک دمک اور صفاتِ کاملہ محرک مہیج ہیں اور اس اوتار کی مذکورۂ بالا تعریف اثرات میں داخل ہے۔ خوشی فیصلہ اور سکون منقلبات ہیں۔

سکون[1]۔ اس رس کا جذبۂ مستقل تسکین ہے اور محل عالی ظرف ہستی، دنیا کی بے ثباتی

१—शान्तःशमस्थायिभावः, उत्तमप्रकृतिर्मतः अनित्यत्वादिनाऽशेषवस्तुनिः सारतातु या, परमात्मस्वरूपं वा तस्यालम्बनमिष्यते, पुण्याश्रमहरिक्षेत्रतीर्थरम्यवनादयः। महापुरुषसङ्गाद्यास्तस्योद्दीपनरूपिणः रोमाञ्चाद्याश्चानुभावास्तथा स्युर्व्यभिचारिणः। निर्वेदहर्षस्मरणमतिभूतदयादयः। (हु० सा० उ० प० ४१ पृष्ठ)

اور بے وقعتی کا انکشاف یا خدا کی ذات اس کی محرک اساسی ہے اور اللہ والوں کی پاک قیام گاہیں، متبرک مقامات ۔ خوشنما گوشۂ تنہائی اور خدا رسیدہ لوگوں کی صحبت اس کے مہیّجات میں شامل ہیں ۔ اقشعرار اس جذبہ کے اثرات میں سے ہے شکستہ دلی خوشی، تذکر ۔ فیصلہ اور ترحم اس کے منقلبات ہیں ۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ڈراما[1] میں سکون کا سین نہیں کھینچا جا سکتا کیوں کہ اس میں تمامی خواہشات کے فنا ہو جانے کی وجہ سے اقشعرار وغیرہ تاثرات پیدا ہی نہیں ہوتے پھر سین کس کا کھینچا جائے گا ۔ نیز گانا بجانا بھی اس کے منافی ہے لہذا یہ رس صرف شاعری میں ہوتا ہے ڈراما میں نہیں، مگر دوسرے لوگ اس رائے کے مخالف ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کا بھی سین کھینچا جا سکتا ہے اور اس سے متعلق موسیقی (معرفت کے مضامین) وغیرہ بھی اس کے مخالف نہیں ہیں، چنانچہ سنگیت رتناکر نامی فن موسیقی کی کتاب کے آخری باب میں یہ خیال موجود ہے کہ "بعض لوگ کہتے ہیں کہ ڈراما میں آٹھ ہی رس ہیں یہ درست نہیں ہے کیوں کہ ایکٹر کون سے اس کا لطف نہیں اٹھاتا"

---

१ —नाट्येति, अवस्थानुकृतौ सर्वविषयोपरमस्वरूपस्य शान्तस्यन॰ संभवः रोमाञ्चादिविरहेणाऽनभिनेयत्वात् गीतवाद्यादेश्च तद्विरो॰ धित्वाच्च, अष्टौ इति नाट्ये इति चोपलक्षणम्'''. तस्याप्यभिनेयत्वस्य॰ वस्तुभिरङ्गीकारात्, गीतवाद्यादिकमपि तद्विषयकं न तद्विरोधि । अतएव॰ चरमाध्याये संगीतरत्नाकरे —अष्टावेव रसा नाट्येष्विति केचिदचूचुदन् । तदचारु यतः कंचिन्न रसं स्वदते नटः ।

(उ० का० टीकायां [illegible] पृष्ठे)

مثال۔ معرفت کا سین کھینچتے ہوئے ابھنوگپت یا داچاریہ کے استاد حسب ذیل خیال ظاہر کرتے ہیں۔

"سانپ[۲] کا بھیانک جسم اور موتیوں کی دل کش لڑی، پھولوں کی نرم و نازک سیج اور پتھر کے سخت ٹکڑے، جواہرات کے بیش بہا ڈھیر اور مٹی کے ناچیز ڈھیلے، تنکے اور عورتوں کی ٹولیاں اس وقت (حقیقت شناسی کی وجہ سے) میرے نزدیک سب مساوی ہیں اور کسی متبرک جنگل یا ملک میں اللہ اللہ کا ورد کرتے ہوئے میرا وقت گزر رہا ہے۔"

اس مثال میں بے ثباتی اور بے حقیقتی کی وجہ سے ہیچ و پوچ دنیا محرک اساسی ہے۔ جنگلی یا شہری پرسکون خلوت گاہیں محرک مہیج ہیں۔ سانپ اور موتیوں کے ہار میں یکسانیت کی نظر اس کے اثرات میں داخل ہے۔ فیصلہ۔ خوشی۔ سکون منقلبات ہیں اور اس کا جذبۂ مستقل تسکین ہے۔

२—अहौ वा हारे वा कुसुमशयने वा दृषदि वा। मणौ वा लोष्टे वा बलव-तिरिपौ वा सुहृदि वा। तृणे वा स्त्रैणे वा मम समदृशो पान्ति दिवसाः। क्वचित्पु-ण्यारण्ये शिव शिव शिवेति प्रलपतः।

(उ० का० ११७ पृष्ठे)

آٹھواں باب

رس کے مماثلین

جذبہ[1]۔ ظل رس۔ ظل جذبہ۔ طلوعِ جذبہ۔ غروبِ جذبہ۔ آمیزشِ جذبہ۔ نیرنگیٔ جذبات۔ یہ سب چیزیں لذت بخش ہونے کی وجہ سے مجازاً رس کہلاتی ہیں۔

کسی[2] بیان میں امتیازی شان کے ساتھ اپنی چمک دمک دکھانے والے منقلبات۔ متبرک لوگوں کی محبت اور قدرے ابھرے ہوئے (جو محرک وغیرہ کے ذریعہ سے ترقی کر کے درجۂ رس تک نہ پہونچے ہوں) جذباتِ مستقلہ یہ سب جذبہ کہلاتے ہیں "رس کے بغیر جذبہ نہیں اور جذبہ کے بغیر رس نہیں" اس قول کے مطابق

१—भावतदाभासभावस्यप्रशनोदयौ । सन्धिःशबलताचेतिसर्वेऽपिरसनाद्रसाः ॥ (उ० सा० उ० प० ४३ पृष्ठे)

२—संचारिणः प्रधानानि देवादिविषयारतिः उद्बुद्धमात्रस्थायी च भाव इत्यभिधीयते—" नभावहीनोऽस्तिरसो नभावोरसवर्जितः" । इत्युक्तदिशापरमालोचनया परमविश्रान्तिस्थानेनरसेन सहैववर्तमान अपि राजानुगतविवाहप्रवृत्तभृत्यवदापाततो यत्रप्राधान्येनाभिव्यक्ता व्यभिचारिणां भावशब्दवाच्याः (उ० सा० उ० प० ४३ पृष्ठे)

اگر دقتِ نظری سے دیکھا جائے جذبہ کا وجود رس کی ماتحتی میں ضرور رہتا ہے لیکن پھر بھی جس طرح کبھی وزیر کی شادی میں مالک ہونے پر بھی راجہ دولہا کے پیچھے یعنی ماتحتی میں چلتا ہے اسی طرح بعض مضامین میں رس کے مقابلہ میں منقلبات کا رنگ ایک امتیازی شان پیدا کر لیتا ہے اور رس کا لطف اُس کے آگے ماند پڑ جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ایسی شاعری کو جذبہ درخشاں کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے شانِ امتیازی کے ساتھ نمایاں ہونے والے منقلب کی مثال (کوئی حرماں نصیب اپنے دوست سے کہہ رہا ہے) "اے برادر غصہ سے منہ پھیرے ہوئے مجھے نہ چھیڑو یہ اشارہ سے ظاہر کر کے روتی اور سامنے سے جاتی ہیں بنے اپنی محبوبہ کو خواب میں دیکھا اور جب تک اُسے روک کر سینکڑوں منتوں سے مناؤں تب تک اس مردود آسمان نے میری نیند کھو دی"۔

اس مثال میں لفظ مردود سے (آزادانہ طور پر) مترشح آسمان کے لئے عیب نمائی شانِ امتیازی کے ساتھ ظاہر ہو رہی ہے اور عشق کے رس کا مفہوم لفظ جب تک اور تب تک کے داخل ہو جانے کی وجہ سے دب کر ماند پڑ گیا ہے۔

१—जानेकोपपराङ्मुखीप्रियतमास्वप्नेऽद्यदृष्टामया। मामांसंस्पृश पाणिनेतिरुदतीगन्तुंप्रवृता पुरः। नोयावत्परिरभ्यचाटुकशतैराश्वासयामिप्रियाम्। भ्रातस्तावदहं शठेनविधिनानिद्रादरिद्रीकृतः॥

(का० प्र० २२० पृष्ठे)

متبرک ہستی کی محبت کے تحت میں جذبہ کی مثال :- مہاراج سری کرشن جی بازو نامی عارف (رشی) کی آمد پر حسب ذیل خیالات ظاہر کرتے ہیں :

اس وقت[1] گناہوں کو ہٹانے والی آئندہ اچھائیوں کا سبب اور گزشتہ اعمال حسنہ کی بدولت نصیب ہونے والی حضور کی زیارت انسانوں کے لئے تینوں زمانوں کے اعتبار سے اپنے اندر ایک خاص جوہر قابلیت رکھتی ہے۔

اس مثال میں سری کرشن جی کی محبت کے محرک اساسی نارو جی ہیں اور موصوف کے قابل زیارت ہونے کا اظہار محرک مہیج ہے۔ سری کرشن جی کا یہ قول اثر جذبہ ہے اور قول مذکور سے مترشح ہونے والی خوشی جذبہ منقلب ہے۔ اس تفصیل سے واقف تماشائیوں کے دل میں جذبہ درخشندہ اپنی جلوہ نمائی کرتا ہے۔

ظل رس[2] اور جذبہ :- رس اور جذبہ کا بیان جب غیر مناسب طور پر (مقررہ قواعد کے خلاف) کیا جائے تو اُسے ظل رس اور ظل جذبہ کہتے ہیں۔ جن وجوہ سے بیان میں مذکورۂ بالا غیر مناسبت پیدا ہو جاتی ہے اُن میں سے کچھ حسب ذیل ہیں: ۱۔ شوہر

१—हरत्यघं सम्प्रति हेतुरेष्यतः शुभस्य पूर्वाचरितैः कृतं शुभैः ।
शरीरभाजां भवदीयदर्शनं व्यनक्ति कालत्रितयेऽपि योग्यताम् ॥
(उ० का० ११६ पृष्ठे)

२—अनौचित्यप्रवृत्तत्वमाभासो रसभावयोः—

३—उपनायकसंस्थायां मुनिगुरुपत्नीगतायां च । बहुनायकविषयायां रतौ तथाऽनुभयनिष्ठायाम् । प्रतिनायकनिष्ठत्वे ... शृङ्गारेऽनौचित्यम् ॥
(उ० सा० द० प० ४६ पृष्ठे)

کے سوا اگر کسی غیر مرد سے عورت کی محبت ہو (۲) اسی طرح استانی اور دیگر محترم ہستیوں کی طرف اگر کسی کا دل مائل ہو جائے (۳) یا دلدادگان کثیر سے عورت کا رشتۂ ارتباط ہو (۴) یا دونوں میں سے صرف ایک ہی کے دل میں محبت ہو اور دوسرے میں قطعاً بے نیازی اور بے پروائی (۵) یا کسی ہیروئن کو ہیرو کے مخالف سے الفت ہو جائے۔ یہ جملہ امور عشق کے رس کے آئین و ضوابط کے خلاف ہیں۔

ظلِ رس[۱] کی مثال (غیر عورت سے کسی طالبِ وصل کا قول) اے بھری اور دل کش آنکھوں والی وہ کون قابلِ تعریف ہستی ہے جس کے بغیر لمحہ بھر بھی تجھے چین نہیں آتا، یادِ الٰہی اور ریاضی کی جنگ میں کس نے اپنی جانِ عزیز کی قربانی چڑھائی ہے (جس کے صلہ میں تو اس کی تلاش میں سرگرداں ہے) جس کی تلاش میں تو سرگرداں رہتی ہے، اور اے مہ لقا وہ کونسا نیک ساعت میں پیدا ہوا ہے جس سے تو زور کے ساتھ ہم آغوشی کرتی ہے اور اے عشق کی دیوتا کی راج دھانی! یہ کس کی دولتِ ریاضت کا ثمرہ ہے

२—स्तुमः कंवामाक्षिक्षणमपिविनायंनरमसे। विलेभेकः प्राणान् रणमखमुखेयंमृगयसे। सुलग्नेकोजातः शशिमुखियमालिङ्गसिबलात्। तपः श्रीःकस्यैषा मदननगरि! ध्यायसितुयम् (उ० का० १२२ पृष्ठे)

کہ تو اس کی یاد میں محو اور کھوئی ہوئی رہتی ہے۔ اس مثال سے طالبانِ کثیر میں عورت کا اشتیاق ظاہر ہو رہا ہے۔

ظلِ[۱] جذبہ کی مثال :- سیتا کے جمال پر فریفتہ ہو کر راون کہتا ہے۔ اس کا (سیتا کا) چہرہ چودھویں کے چاند کے مانند ہے آنکھیں متحرک کشادہ اور بڑی بڑی اور تمام اعضا میں جھلکتی جوانی کی وجہ سے موجوں کی طرح پے در پے ادائیں لہرا رہی ہیں۔ ایسی حسینہ سے وصل کے لئے میں کیا سبیل اختیار کروں؟ اور اس کے ساتھ کس طرح الفت کا رشتہ قائم کروں؟ اور کیا کوئی ایسی ترکیب ممکن ہے کہ میں اس کا منظورِ نظر ہو سکوں؟ اس مثال سے ظاہر ہوتا ہے کہ راون ایک ایسی غیر کی عورت سے وصال کے مسئلہ میں متفکر ہے جو انتہا درجہ کی باعصمت اور پارسا مشہور ہے۔ لہٰذا اس کی یہ فکر بے قاعدہ اور بے فائدہ ہونے کی وجہ سے یہ مثال ظلِ جذبہ کی ہے۔

طلوعِ[۲] جذبہ کی مثال :- ایک خواب گاہ پر لیٹے ہوئے شوہر کی زبان سے سوکن کا نام نکل جانے پر وہ بھولی ماہرو بگڑ گئی اور منت و سماجت کرتے ہوئے

१—राकासुधाकरमुखीतरलायताक्षी, सास्मेरयौवनतरङ्गितविभ्रमाङ्गी। तत्किंकरोमि विदधेकथमत्रमैत्रीम्। तत्स्वीकृतिव्यतिकरे क इवाभ्युपायः। (उ० का० १२३ पृष्ठे)

१—एकस्मिन् शयनेविपक्षरमणीनामग्रहेमुग्धया, सद्योमानपरिग्रहग्लपितया चाटूनिकुर्वन्नपि। आवेगादवधीरितः प्रियतमस्तूष्णीं स्थितस्तत्क्षणाम्। माभूत्सुप्तइवेत्यमन्दवलितग्रीवंपुनर्वीक्षितः॥

(उ० का० १२५ पृष्ठे)

ہیرو کو غصّہ کے غلبہ کی وجہ سے دھتکار دیا' ایسا کرنے پر جب ہیرو مایوس ہوکر چپ چاپ پڑا رہا تو نازنین نے یہ خیال کرکے کہ کہیں سو تو نہیں گئے زور سے گردن موڑ کر اس کی طرف دیکھا۔

یہ مثال جذبۂ بیتابئ شوق کے طلوع ہونے کو ظاہر کر رہی ہے۔

غروب[1] جذبہ کی مثال (اپنی عورت کا غصّہ پیدا ہوکر اتر جانے کا بیان کرتے ہوئے کسی چال باز (ڈھیٹھ) ہیرو کا قول ہے۔" اس کے (سوکن کے حسد کی زیادتی کی وجہ سے نام نہ لیا گیا) سینہ پر ملے ہوئے گہرے صندل کی چھاپ سے منقش اپنے سینہ کو میرے پیروں پر گرنے کے بہانے کیوں چھپا رہے ہو؟ یہ کہنے پر میں نے اس کو (چھاپ مذکور کو) پونچھنے کے لئے فوراً (بغیر چھاپ مٹائے) وہ "کہاں ہے" یہ کہہ کر اُسے (نازنین کو) لپٹا لیا اور لپٹانے کے لطف سے محظوظ ہونے کی وجہ سے اُس نازنین سے بھی چھاپ کا نشان فراموش ہوگیا۔

آمیزش[2] جذبہ کی مثال:- سیتا جی کو مَس کرتے ہوئے رام چندر جی کہتے ہیں:-

---

१—तस्याः सान्द्रविलेपनस्तनतटप्रश्लेषमुद्राङ्कितं, किंवक्षश्चरणानतिव्यतिकरव्याजेनगोपायते । इत्युक्ते क्वतदित्युदीर्यसहसा तत्संप्रमार्ष्टुंमया । साश्लिष्टारभसेनतत्सुखवशात्तन्व्याऽपितद्विस्मृतम् ॥

(उ० का० १२४ पृष्ठ)

२—उत्सिक्तस्यतपः पराक्रमनिधेरभ्यागमादेकतः, सत्सङ्गप्रियता च वीर रभसोत्फालश्चमांकर्षतः । वैदेहीपरिरम्भएषचमुहुश्चैतन्यमामीलयन्, आनन्दीहरिचन्दनेन्दुशिशिरः स्निग्धः समाकृष्यन्यतः ॥

(उ० का० १२५ पृष्ठ)

خود داری میں مشہور یاد اللہ اور جواں مردی کے سرمایۂ ناز (پرشرام جی) کے آنے پر ایک طرف تو مقدس لطف صحبت کا شوق اور جذبۂ بہادری کی لہریں مجھے کھینچ رہی ہیں (زیارت اور مقابلہ کے لئے اکسا رہی ہیں) اور دوسری طرف چاند اور صندل کے مانند ٹھنڈا اور دلآویز یہ سیتا کے جسم کا اتصال میرے دیگر تمامی مشاغل و احساسات کو غائب کرتا ہوا اُن کے پاس جانے میں سدِ راہ ہو رہا ہے۔ اس مثال میں سیتا کے پیکر کے اتصال کی وجہ سے پیدا ہونے والی خوشی اور پرشرام جی کی زیارت کی تمنا اور اُن سے مقابلہ کی آرزو کی وجہ سے پیدا ہونے والی بے چینی و گھبراہٹ دونوں جذبے باہم مل گئے۔

نیرنگیٔ جذبات کی مثال:۔ دیگر پریوں کے ساتھ اروشی نامی پری (محبوبہ) کے یکایک آسمان پر چلے جانے کے بعد فرقت محبوبہ سے بے قراری کے عالم میں راجہ پُرورواکے دل میں اُٹھتے ہوئے طرح طرح کے خیالات کا بیان اس مثال میں کیا گیا ہے۔

۱۔ کہاں یہ ممنوع طرز عمل اور کہاں میرا بے عیب قمری (چاند سے شروع ہونے والا) نصب؟ (۲) کیا پھر بھی وہ مجھے کبھی دکھائی دے گی؟ ۔

१—क्वाकार्यं, शशलक्ष्मणः क्व च कुलं, भूयोऽपि दृश्येत सा, दोषाणां प्रशमाय नः श्रुतमहो कोपेऽपि कान्तं मुखम् । किं वक्ष्यन्त्यपकल्मषाः कृतधियः, स्वप्नेऽपि सा दुर्लभा, चेतः स्वास्थ्यमुपैहि कोखलुयुवाधन्यो-ऽधरं पास्यति ॥(उ० का० १२६ पृष्ठ)

(۳) لاحول ولاقوۃ یہ کیا ہے (میں یہ کیا کر رہا ہوں) میں نے تو خواہشات نفس کے دبانے والے علوم کا کافی مطالعہ کیا ہے؟ (۴) اہاہا غصہ کی حالت میں بھی انتہا درجہ کا دلآویز اس کا وہ چہرہ! (۵) بھلا میرے اس طرز عمل کو تقدس اور حقیقت شناس لوگ کیا کہیں گے؟ (۶) ہائے اب تو وہ خواب میں بھی عنقا ہوگئی! (۷) اے دل صبر و استقلال سے کام لے! (۸) نہیں معلوم کون خوش قسمت اُس کے لب ہائے شیریں کی شراب نوشی کرے گا۔

مثال بالا میں پہلے جملہ سے سوچ بچار۔ دوسرے سے بیتابیِ شوق۔ تیسرے سے فیصلہ۔ چوتھے سے تذکرہ۔ پانچویں سے اندیشۂ خوف۔ چھٹے سے بے بسی۔ ساتویں سے تحمل اور آٹھویں سے فکر نمایاں ہو رہی ہے لہذا بہت سے جذبات کی بوقلمونی کی وجہ سے اس جگہ نیرنگیٔ جذبات اپنی بہار دکھا رہی ہے۔

نواں باب

حقیقت در مجاز

اس مقام پر مجھے یہ امر واضح کرنا ہے کہ ساتویں باب میں رس کی قسموں اور خاص کر فراق کی حالتوں اور اس کی اقسام اربع کی طولانی تفصیل اور مثالیں پڑھ کر اکثر لوگ اس نتیجہ پر پہنچیں گے، کہ رس ایک مادی اور طبعی چیز ہے مگر یہ غلطی ہے کسی کو کسی سے محبت یا کسی محبوب سے وصل و مفارقت کا ہو جانا یا عملی طور پر ہنسی غضب بہادری وغیرہ کے واقعات کا پیش آنا رس نہیں ہے، یہ تو ایک مادّی خوشی یا رنج کی حالت ہے، لیکن جب یہی عملی واقعات بناوٹی محرک، اثر اور منقلبات کے ذریعہ سے شاعری اور ڈراما میں ناظرین کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں تو ان کے وحدت نما احساس کو بیدار کرکے ایک عالم محویت اور تحیّر پیدا کردیتے ہیں اور اسی حالتِ محویت میں شاعرانہ لٹریچر کے پڑھنے والوں اور ڈراما کے تماشائیوں کا وجدان، جس مسرّتِ ربّانی سے لطف اندوز ہوتا ہے وہی رس ہے جیسا کہ آخری مذہب میں ظاہر کیا گیا ہے، اس طرح رس فی الحقیقت تمام قسموں سے بری ہو کر اپنی ذاتی حیثیت میں صرف مسرّتِ ربّانی قرار پاتا ہے۔ ساتویں باب

میں ائمۂ قدیم کے خیال کے مطابق جو رس کی قسمیں بیان کی گئی ہیں وہ ان مضامین کے اعتبار سے ہیں جن کے ذریعہ اور وسیلہ سے محویت مذکورہ تک تماشائیوں کی رسائی ہوتی ہے ورنہ اگر یہی مضامین اور مثالیں رس ہوتے تو اس قید کی ضرورت نہ تھی کہ شاعری کے پڑھنے والے اور ڈراما کے دیکھنے والے ہی رس کی لذّت سے لطف اندوز ہوں، بلکہ جو لوگ عملی اور مادی طور پر وصل و فراق اور غضب و بہادری وغیرہ سے تعلق رکھتے ہیں اُن کو بدرجۂ اولیٰ لذتِ مذکورہ سے لطف اندوز ہونا چاہیے تھا، ڈراما اور شاعری ہی کی دنیا میں رس کے وجود کا پایا جانا صاف طور پر بتا رہا ہے کہ چوں کہ ان دونوں میں شعبدہ بازی اور بناوٹ کی وجہ سے احساس وحدت تما اور محویت کو بیدار و برسرکار کرنے کی قابلیت و صلاحیت ہوتی ہے۔ لہذا جب کوئی شاعری سنتا یا ڈراما دیکھتا ہے تو احساسِ مذکور بیدار ہو کر اس پر محویت طاری ہو جاتی ہے جو رس سے لطف اندوز ہونے کا خاص اور اہم سبب ہے۔ جیسا کہ آخری مذہب میں بیان کیا گیا ہے، مختصراً یوں سمجھنا چاہیے کہ رس شاعری کے پڑھنے والوں اور ڈراما کے تماشائیوں کی قلبی کیفیت و حالت کا نام ہے اور جو واردات و حالات مضامین شاعری اور ڈراما میں بیان کیے جاتے ہیں وہ دراصل شاعری اور ڈراما کے ہیرو کے قلبی واردات و حالات ہوتے ہیں، رس سے اُن کا صرف اتنا تعلق ہوتا ہے کہ وہ شاعری کے قارئین اور ڈراما کے ناظرین کے وجدان کی باگ کو رس یعنی مسرتِ باطنی کی طرف موڑ دیتے ہیں، اس طرح رس تمام

قسموں سے منزّہ ہو کر صرف مسرّتِ ربّانی ٹھہرتا ہے ہمارے اس خیال کی تائید فاضل ناراین کے قول سے بھی ہوتی ہے اور رامناچاری کا یہ خیال بھی ہمارا مؤید ہے "کہ جب سب رسوں میں لذّت ایک ہی قسم کی ہے تو پھر ایک ہی رس ہونا چاہیئے نہ کہ نو"۔ اس باب میں مجھے اس مسئلہ کے اظہار کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ

اگرچہ رس کی حقیقت کے آخری مذہب کی بحث میں یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ چونکہ مسرّت فی الحقیقت صرف خدا ہی میں ہے اور رس میں مسرت کا ہونا ضروری ہے لہذا خدا کے سوا اور کوئی چیز رس نہیں ہو سکتی نیز یہ بھی ظاہر ہو چکا ہے کہ ڈراما اور شاعری کے ناظرین کو جو مسرّت حاصل ہوتی ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ تماشی محرک اور اس کے معاونین کا نظارہ تماشائیوں کی چشمِ وجدان کو اسما و اشکال کے تخیلاتِ دنیاوی سے ہٹا کر کرشمہ سازِ ازلی (خدا یا اپنی حقیقی ہستی) کی طرف متوجہ کر دیتا ہے جس کی وجہ سے تماشائی مسرّتِ ربانی سے لطف اندوز ہونے لگتے ہیں" تاہم اس بات کا اندیشہ باقی رہتا ہے کہ کہیں محرک اساسی کے سلسلہ میں ہیروئن کے اقسام اور زیوراتِ حسن کا مفصل بیان پڑھ کر ایک ظاہر بیں انسان مجاز کی بھول بھلیوں میں پھنس کر کچھ کا کچھ سمجھ جائے یعنی وہ اس مغالطہ میں پڑ سکتا ہے کہ عورتوں کے ناز و انداز اور خفگی و خوشی وغیرہ کی مختلف حالتوں میں ان کا طرزِ تکلم اور برتاؤ نیز عالمِ شباب میں ان

کے جسم کی چمک دمک اور چہرے کا رنگ و روغن یہ سب چیزیں حسن و عشق کی کرشمہ سازیاں اور جلوہ نمائیاں ہیں، اور اس کے نزدیک حسن و عشق کا تعلق اسی جسم عنصری سے ہے نہ کہ خدائے بزرگ و برتر سے، لہذا وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ "یہ قول کہ خدا سب پر کسی طرح صحیح نہیں" اس لئے ضرورت ہے کہ کتاب ہٰذا کے خاتمہ سے پہلے ان مجازی بھول بھلیوں کو توڑ کر حقیقت واقعیہ کو عالم آشکار کیا جائے۔ اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ اگرچہ حسن کی جلوہ آرائیاں اور عشق کی فتنہ پردازیوں سے کوئی فرد بشر نا آشنا نہیں، کونسا دل ہے جس میں اس کانٹے کی کھٹک نہیں، اور کون کلیجہ ہے جس میں اس درد کی کسک نہیں۔ سب اسی سرچوٹ اور چکر میں مبتلا ہیں ؎

ہم ہوئے تم ہوئے کہ میر ہوئے سب اسی زلف کے اسیر ہوئے

لیکن پھر بھی انسان پر مادیت کا رنگ اس قدر غالب ہے کہ وہ حسن و عشق کا دار و مدار صرف جسم عنصری کو مانتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قلب عاشق پر حُسن کی ضیا باری اور عشق کی فتنہ پردازی شروع ہونے سے پہلے جسم عنصری کا واسطہ ضروری ہے یعنی ہمیشہ جسم محبوب کے دیکھنے کے بعد ہی حسن کی لطف اندوزی شروع ہوتی ہے اس وجہ سے عشاق کو یہ مغالطہ ہونا ہی چاہئے کہ اس لطف اندوزی کا باعث محبوب کا جسم ہی ہے کیونکہ اگر اس کا باعث جسم محبوب ہوتا تو چاہئے تھا کہ بغیر اس کے جسم کے دیکھے ہوئے بھی انسان حسن سے لطف اندوز ہو جاتا، مگر خوب

یاد رہے کہ اس طرح حسن کا سرچشمہ و مرکز پیکرِ مادی کو سمجھنا از روئے حقیقت صحیح نہیں، اور اس کا نادرست ہونا حسن کی ان تمام اقسام کی تفصیل و تحقیق کرنے کے بعد ثابت ہو جاتا ہے جن کی طرف انسان بالعموم مائل رہتا ہے۔ دیکھئے محبت رغبت انسان کو یا اپنی اولاد سے ہوتی ہے یا زر۔ زن۔ زمین سے یا لطیف اور پاکیزہ اشیاء مثلاً روشنی یا خوشبو وغیرہ سے، اولاد سے محبت اپنی روحانی نسبت کا اثر ہے یعنی اپنے آپ سے محبت ہے تو جو اپنی طرف منسوب ہو اُس سے بھی محبت ہو جاتی ہے۔ زن یعنی حسین جنس سے محبت کی بنیاد ان کی جادو بھری موتی چور آنکھیں، اور اُبھتے ہوئے شباب کی چمک ہوتی ہے اور یہ محبت بھی اسی (اپنے) روحانی نور کی مناسبت کا نتیجہ ہے جو آنکھوں اور رنگ کی تابانی سے قدرتاً مناسبت رکھتا ہے، زر اور زمین پرورش اولاد اور کفالت ازواج کا ذریعہ ہیں اس لئے ان سے بھی محبت مقصود بالذات نہیں، بلکہ جو چیزیں مقصود بالذات ہیں چوں کہ ان کا حصول ان پر موقوف ہے اس لئے ان سے بھی محبت ہو جاتی ہے، روشنی اور خوشبو سے رغبت محض اس لئے ہے کہ نورانیت اور لطافت روح سے محسوسات میں یہی چیزیں سب سے زیادہ مشابہ ہیں۔ ان تمام تعلقات کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ حقیقتاً اپنی روح سے محبت ہے یا ان چیزوں سے جو اس سے زیادہ مشابہت رکھتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ جب اپنی حسین عورت اور خوبصورت بچہ مر جاتا ہے اور اس میں زندگی کی چمک یعنی

روح نہیں رہتی تو اُسے ہزاروں من خاک کے نیچے دبا آتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ روح کو روح سے تعلق ہے یا اُن چیزوں سے جو اس کی طرح پاک و صاف اور لطیف و نورانی ہیں کیوں کہ کند ہم جنس با ہم جنس پرواز...... اب دریافت طلب یہ ہے کہ اپنے آپ سے کیوں محبت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ روح میں حسن ازل (خدا) کا پرتو دیگر محسوسات کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہے اور لطافت، نورانیت تنزیہہ، تقدیس، بے صورتی اور بے رنگی میں اس کو حسن ازل سے ایک خاص مماثلت ہے۔ تحریر بالا سے یہ امر ثابت ہو گیا کہ حسن کا دار و مدار جسم عنصری پر نہیں ہے بلکہ اس کا حقیقی سرچشمہ ذات باری تعالیٰ ہے اور اسی ذات کی طرف ہر انسان کا فطری میلان ہے۔ ہمارے اس خیال کی تائید سائنس کے مشہور مسئلہ کشش اور تجاذبِ اجسام سے بھی نہایت نمایاں طور پر ہوتی ہے۔ جدید طبیعیات کا یہ مسلّمہ مسئلہ ہے کہ ہر جسم ایک خاص طاقت کے ساتھ دوسرے جسم کو اپنی طرف منجذب کرتا ہے۔ ڈھیلہ بلندی سے اس لئے گرتا ہے کہ زمین کی مرکزی کشش اسے اپنی طرف کھینچ رہی ہے۔ زمین دیگر سیاروں کی طرح آفتاب کی کشش سے وابستہ ہو کر اس پر بلا گردان ہو رہی ہے۔ آفتاب اپنے تمام سیاروں کی برات لئے ہوئے ہے۔ دوسرے آفتاب کے گرد چکر کاٹ رہا ہے اور یہ سلسلہ آخر ایک حد پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آخری آفتاب کا ستارہ کس کے جمالِ جہاں آرا کی بدولت گردش میں آیا، بے شک وہ آفتاب حسنِ ازل!

جس کے انوار قدم نے شانِ حدوث میں جلوہ آرائی کی ہے اور جس کا انتہائی ظہور حجابِ ابصار اور نقابِ انظار بن گیا ہے۔

جب وہ جمالِ دل فروز صورتِ مہرِ نیم روز
آپ ہی ہو نظارہ سوز پردے میں منہ چھپائے کیوں

مسئلۂ کشش اس عام میلان اور انجذاب کا کھلا ہوا ثبوت ہے جو محسوس کائنات میں صاف طور پر نمایاں ہے اور اس سے ایک نظریہ قایم کرنے کا ہم کو حق حاصل ہے کہ جذبۂ عشق کی کرشمہ سازیوں سے کائنات کی کوئی مخلوق خالی نہیں ہے کیونکہ اگر تجاذب اور کشش کی تحلیل کیجئے اور اس کو سمجھئے تو آخر میں ایک ہی سرچشمۂ کشش قرار پاتا ہے جس پر سلسلۂ کشش کو ختم ہو جانا چاہئے اور یہ سرچشمہ وہی ذات احدیت ہے جو اپنی بے رنگی اور بے صورتی میں تمام کائنات کو اپنی طرف منجذب رکھتی ہے۔

چھوٹے ہوئے ہیں تجھ سے پر دل بندھے ہوئے ہیں ملنے سے بھی سوا ہے چھٹنا محال تیرا

اس مقام پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس اصول کا یہ لازمی نتیجہ ہونا چاہئے کہ کائنات کو بجز خدا کے اور کسی کی طرف رجحان اور میلان نہ ہو اور ہر دل میں اس کی محبت فطرتاً موجود ہو۔ لیکن یہ دیکھا جاتا ہے کہ انسان جو سب سے بڑا مظہرِ عشق و محبت ہے وہی خدا سے غافل اور گریزاں نظر آتا ہے۔ مگر میں کہوں گا کہ نہیں نہیں میں اپنے دعوے میں اب بھی سچا ہوں اس لئے کہ فنا پسند انسان

کی محبّت درحقیقت دیکھیے تو باقی کی طرف کشش کا نتیجہ ہے لیکن انسان مغالطہ اور دھوکے میں پڑ گیا ہے اور اُسے معلوم نہیں کہ اُس کی روح کا اندرونی جذبہ کس کا متلاشی ہے، وہ اپنے محبوب کو فانی ہستیوں میں تلاش کرتا ہے لیکن جب اُسے نہیں پاتا تو چھوڑ دیتا ہے اور دوسری طرف متوجہ ہوتا ہے ادھر سے بھی مایوس ہوتا ہے تو اس کی تلاش اور توجہ کی باگ تیسری طرف مڑجاتی ہے اب یا تو تلاش کرتے کرتے وہ شاہدِ حقیقی تک پہنچ جاتا ہے یا اسی چکر میں ہوتا اکر اس کی جستجو کا خاتمہ کر دیتی ہے ہمارے اس خیال کی تصدیق اُن عام گرفتاریوں سے ہوتی ہے جن میں بنی آدم اکثر مبتلا رہتے ہیں! اور یہی وجہ ہے کہ عاشق ہونے کو فریفتہ ہونا کہا جاتا ہے یعنی عاشق کا محبوب توفی الحقیقت ذاتِ باری ہوتی ہے مگر وہ فریب اور دھوکا کھا کر اُسے جسمِ عنصری سمجھنے لگتا ہے کیوں کہ فریفتہ مشتق ہے فریفتن سے اور فریفتن کے معنی دھوکا کھانے کے ہیں لیکن تشنہ کامانِ حقیقت اس مادّی چکر میں نہیں پڑتے، بے صورتی پر مرنے والے صورت کو کب دیکھتے ہیں بے رنگی پر جان دینے والے رنگِ فنا پر کب مرتے ہیں اُن کی بلند نظری پستی کی طرف ہرگز نہیں آسکتی! اُن کی اعلیٰ خیالی ساکار (صورت) میں بھی نراکار (بے صورتی) ہی کو دیکھتی ہے جیسا کہ شیخ سعدی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ؎

برگِ درختانِ سبز در نظرِ ہوشیار ہر ورقے دفتریست معرفتِ کردگار

حافظ احمد حسن خاں صاحب شاہجہاں پوری ؎

بنگر از چشمِ حقیقت منگر از چشمِ مجاز
ہست سرِّ لایزالی قدِّ دل جوئے حبیب

لذّت آشنایانِ اصلیت کو بے بود اور نمایشی وجود سے کیا سرو کار نہ مے گساران بادۂ یقین مٹنے والی محبت کے جام سے کیوں مست ہوں تشنہ کامانِ بادۂ حقیقت پر وہ نشہ نہیں اثر کرتا جو ترشی سے اتر جائے جن میں حقیقت شناسی جاگزین ہو چکی ہے انھیں کے بیدار قلب پر برقِ حسنِ قدم چمک سکتی ہے اور وہی ہر تعیّن میں جلوہ ربّانی دیکھ کر کہتے ہیں ؎

اُسی کی شوخی شرار میں ہے　　اُسی کی گرمی چنار میں ہے
وہ آب ہر سبزہ زار میں ہے　　وہ لالہ ہر کوہسار میں ہے

ان کی نظروں میں ہر مادی وجود جلوہ الٰہی کی ایک تجلّی ہے جیسا کہ مولانا روم علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ؎ ہر دم بہ لباسِ دگر آں یار بر آمد الخ

عشقِ مجنوں نیست ایں کارِ من است　　حسنِ لیلیٰ عکسِ رخسارِ من است

پس ہر رس سے لطف اندوز ہونے سے قبل اس کے محرک اثرات و منقلبات کی نمایشی کرشمہ سازی کا نظارہ تماشائیوں میں وحدت نما احساس کو بیدار و برسرکار کر کے اُن کے وجدان پر جلوہ ربانی کی ضیا باری کرتا ہے اور یہ مجازی و تعیّنی پھندے انسان کے مادیت آشنا اور تعیّن پسند دل کو اپنی رنگینیوں کے ذریعہ سے پھانس کر جلوۂ مذکور تک پہنچانے کا ذریعہ بن جاتے ہیں ورنہ صرف رس ہی میں نہیں

بلکہ ہر مسرّت اور خوشی کا اصلی باعث جلوۂ ربّانی ہی ہوتا ہے جیسا کہ ائمۂ سنسکرت کے اقوال ذیل سے بھی ظاہر ہے:

"یہی[1] رِشی کی (خدا کی) انتہائی مسرت ہے دیگر ارواح اسی مسرّت کے پرتو سے دنیا میں قائم ہیں" دوسرے مقام پر[2] دنیاوی اور مادّی مسرّت یا راحت مسرّت ربّانی کی ایک تجلّی ہے۔ نیز وہ مسرّت ربانی کا ذریعہ ثابت کی گئی ہے یہ مضمون شرتی میں بھی بیان کیا گیا ہے۔

مسرّت ربانی کا مفہوم مطلق اور لا متغیر ہے۔ دوسری روحیں اسی مسرّت کے پرتو سے مستفیض ہوتی ہیں۔

تیسرے[3] مقام پر مادی راحت بھی باطنی راحت کی غیر نہیں ہے۔ راحتِ مادّی حاصل ہوتے وقت بطون کی طرف مائل و متوجہ شدہ قلب پر راحت باطنی ہی کا عکس پڑتا ہے جس طرح کہ سامنے رکھے ہوئے آئینہ میں اپنے چہرہ کا"۔

غرض کہ حقیقت بیں اور بالغ نظر حضرات اس امر سے انکار نہیں کر سکتے کہ درد

१—एषोऽस्यपरमानन्दएतस्यैवानन्दस्यान्यानिभूतानिमात्रामुपजी-वन्ति (बृहदारण्यकोपनिषद्)

२—अथात्रविषयानन्दो ब्रह्मानन्दांशरूपभाक् । निरूप्यतेद्वारभूत स्तदंशत्वं श्रुतिर्जगौ ॥ एषोऽस्यपरमानन्दो योऽखण्डैकर—

—सात्मकः । अन्यानिभूतान्येतस्यमात्रामेवोपभुञ्जते ॥(पञ्चदशी)

३ — विषयसुखमपिस्वरूपसुखान्नातिरिच्यते विषयप्राप्तौसत्या-मन्तर्मुखे मनसि स्वरूपसुखस्यैवप्रतिबिम्बनात् स्वाभिमुखेदर्पणेमुख-प्रतिबिम्बवत् ॥ (अद्वैतब्रह्मसिद्धिः)

دنیا کی ہر چیز اپنی اصل یعنی مبدأ کائنات کی طرف مائل و منجذب ہے اور مسرت ربانی ہی کے سرور سے مست و سرشار ہو رہی ہے حکماء و شعرائے تصوف نے اس حقیقت کے انکشاف میں بکثرت جواہر ریزے برسائے ہیں چنانچہ مولانا جامیؒ فرماتے ہیں ؎

نرگس اندر باغ حیراں از نگاہِ چشمِ تو — مست آہو در بیاباں از نگاہِ چشمِ تو
جامہ نیلی کرد سوسن لالہ را در سینہ داغ — کاکل سنبل پریشاں از نگاہِ چشمِ تو
حالِ جامی را چہ پرسی تیر خوردہ دیدہ جگر — گاہ افتاں گاہ خیزاں از نگاہِ چشمِ تو
ہر کسے ہوائے دل دارد ز تو مقصودے — ایں جملہ طفیلِ تو من از تو ترا خواہم
گفتی کہ کرا خواہی از خیل بتاں جامیؒ — چشمے ست مرا آخر غیر از تو کرا خواہم
ہمہ عالم خیال می بینم — پرتوِ آں جمال می بینم

خواجہ معین الدین صاحب اجمیری نے بھی اپنی زبان فیض ترجمان سے اسی حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا ہے ؎

گر ز چشمِ عاشقاں بینی جمالِ خویشتن — ہمچو من حیران گردی در خیالِ خویشتن
قطرۂ زاں بادہ کوہِ طور را صد پارہ ساخت — عاشقِ مسکیں کجا ماند بحالِ خویشتن
یارب ایں صورت کہ در مرآۃ جاں پیدا ست کیست — آں جمال حسن کہ در پردہ نہاں پیدا ست کیست
آفتاب در لباسِ ذرّہ ہائے مختلف — نور دیگری فروزد ہر زماں پیدا ست کیست
گو بظاہر در لباس ما تو ئی پیدا ولیک — آں کہ پنہان است اندر مغز جاں پیدا ست کیست

کوئی نامعلوم شخصیت اس حقیقت نامعلومہ کو شمع کی مثال سے روشن کر رہی ہے ؎

من شمع جاں گدازم تو صبح دل کشائی ‌ ‌ ‌ سوزم گرت نہ بینم میرم چو رخ نمائی
نزدیک ایں چنینیم دور آں قدر کہ گفتم ‌ ‌ ‌ نے تاب وصل دارم نے طاقت جدائی

جامی علیہ الرحمۃ ایک مستانہ رنگ میں حقیقت مذکور کو پھر پیش فرماتے ہیں ؎

حسن خویش از روئے خوباں آشکارا کردہ ‌ ‌ ‌ پس بچشم عاشقاں آں را تماشا کردہ
زاب وگل عکس جمال خویشتن بنمودہ ‌ ‌ ‌ شمع وگل رخسار وماہ سرو بالا کردہ

مولانا روم علیہ الرحمۃ ؎

جملہ معشوق ست وعاشق پردہ ‌ ‌ ‌ زندہ معشوق ست عاشق مردہ

حضرت شیخ الاکبر محی الدین ابن عربی ؎

لا آدم فی الکون ولا ابلیس ‌ ‌ ‌ لا ملک سلیمن ولا بلقیس
فالکل عبارۃٌ وانت المعنیٰ ‌ ‌ ‌ یا من ھو للقلوب مقناطیس

"نہ عالم ہستی میں آدم کا وجود ہے اور نہ ابلیس کا، نہ سلیمن کی بادشاہت ہے اور نہ بلقیس پس کل جو محسوس ہوتا ہے عبارت ہے اور اے وہ شخص جو تمام دلوں کے لئے مقناطیس ہے تو اس عبارت مذکورہ کا معنی ہے" یعنی دفتر موجودات کے ہر وجود کا مطالعہ ایک حقیقت بیں نظر کو انوار الٰہیہ سے منور کر دیتا ہے اور یہی تفسیر ہے شیخ سعدیؒ کے اس قول کی کہ :۔

برگ درختان سبز در نظر ہوشیار ‌ ‌ ‌ ہر ورق دفتریست معرفت کردگار

OPINIONS.

I

Dr. MANGAL DEVA SHASTRI,

M. A., D. Phil (Oxon),

Govt. Sanskrit College,

Benares Cantt.

I have looked through "Rasa" or 'فلسفۂ انبساط' by Pt. Habib-ur-Rahman of the Aligarh University. In trying to explain the fundamental basis of Rasa or 'poetic sentiment' he has shown, in an interesting and able manner, the practical unanimity of both Hindu and Islamic scriptures on this point. The book is full of references to original sources in Sanskrit, and, as far as I know, is the first attempt of its kind. I am sure, it will open a new vista before the Urdu-knowing public and will be highly appreciated by all those who are anxious for bridging the artificial gulf between the Hindu and Islamic thought and culture. I heartily congratulate the author on his achievement.

(Sd.) Dr. M. D. SHASTRI

10-2-31 M. A., D. Phil (Oxon).

II

MAHAMAHOPADHYAYA HARNARAIN SHASTRI,

Professor of Sanskrit,

Hindu College,

Delhi.

"Ras" by Moulvi Pt. Habibur Rahman Saheb.

I have read through this very interesting book which is written in a novel way. It contains compa-

rative appreciation of both Hindu and Mohammadan points of view of the subject of Ras (sentiments). I congratulate the author on his successfully handling this important subject showing his ability and grasp of the Hindu literature.

Books of this nature will bring about a better understanding between the two communities in India.

(Sd.) HARNARAIN SHASTRI,

Professor of Sanskrit.

Dated 2nd December, 1930.

III

PANDIT SHRIDHAR PANT SHASTRI,

M. A., L. T., Kavya Tirtha,

Professor of Sanskrit,

Bareilly College.

I congratulate my friend Pt. Habibur Rahman Shastri for the production of an invaluable research work in the field of 'Rasa', *i.e.*, poetic sentiment—the most subtle portion in the whole of Sanskrit Rhetoric.

In this work 'Rasa' he has very ably maintained the old Vedic theory of 'रसोवैस:' *viz.*, he 'is Rasa' which was only feebly recognised by our old masters and rejected in favour of the worldly, *i. e.*, more popular views of the same.

I would request the Sanskrit scholars to devote serious attention to this work and then to weigh how far the author has succeeded in maintaining the old Vedic view so ably expounded and defended by him.

(Sd.) SHRIDHAR PANT

Dated Bareilly: *Professor of Sanskrit,*

14-3-29. Bareilly College.

IV

Dr. ABID HUSAIN,

M. A., Ph. D.,

Jamia Millia,

Delhi.

To

The Registrar,

Muslim University,

Aligarh.

Sir,

I return herewith the M. S. of رس or فلسفۂ انبساط sent to me for my opinion. I have gone through the book and have come to the conclusion that it is a very interesting exposition of the views held by the ancient Indian Philosophers on the faculty of Aesthetic enjoyment and higher pleasures, in general. It shows a wide range of intelligent study and considerable power of lucid expression. I think the publica-

tion of this book would be a valuable service to the cultured Urdu-reading Circles.

I remain,
Sir,
Your most obedient Servant,
(Sd.) S. ABID HUSAIN.

V

PROFESSOR MUINUDDIN AHMAD,
M. A.,
Wilson College,
Bombay.

The "Falsafai-Imbesat" is an admirable attempt to give out and illustrate in Urdu, the various shades of meanings of the mysterious term "Rasa," found in Sanskrit.

I do, indeed, admire the sincere love of learning which has prompted Pandit Habibur Rahman to undertake such a brave step and wish him success.

(Sd.) M. AHMAD, M. A.,
Professor,
5th November, 1930. Wilson College, Bombay.

VI

प० कन्हैया लाल तीर्थ सनातनधर्म कालिज कानपुर

रस या फ़ल्सफ़ैइम्बिसात नामी पुस्तक अतीव रोचक और तर्क युक्त है मालूम होता है कि लेखक ने बहुत से संस्कृत के प्राचीन

ग्रन्थ पढ़ने और समझने के बाद इस गूढ़तर विषय पर लेखनी उठाई है। पुस्तक में "रसोवैसः" का भाव जिस नई और उत्तम रीति से स्फुट किया गया है, इस से मुझे विश्वास है कि विशेषतः संस्कृत के विद्वान उसे पढ़कर प्रसन्न होंगे।

पं० कन्हैया लाल व्याकरण तीर्थ

ता० २६-११-३० सनातनधर्म इन्टरमीडियट कालिज कानपुर।

VII

पं० दुर्गा प्रसाद शास्त्री धर्माधिष्ठात्री राज्यधौलपुर

यह कथन करते हुये मुझे हार्दिक प्रसन्नता है, कि आज तक संस्कृत साहित्य कारों ने रसविषयक "भरतमुनि के" सूत्र की व्याख्या लौकिक दृष्टि से कीथी परन्तु इस रसनामक पुस्तक में "तैतिरीयोपनिषद्" के अलौकिक वाक्य "रसोवैसः" के प्रकाश में एक नवीन, रोचक, एवम् पार्मार्थिक तथा दृढ़ सिद्धान्त स्थापित किया गया है।

मुझे पूर्ण विश्वास है कि समस्त जनता, विशेषतः हिन्दू समाज जो साहित्य रस के रसिक तथा प्रेमी हैं अत्यन्त गौरव तथा आल्हाद से पठन कर इस पुस्तक को महत्व देकर पुस्तक कार का परिश्रम सफल करेंगे।

दुर्गा प्रसाद दीक्षित शास्त्री

"असिस्टेन्ट धार्मिक मंत्री" राज्य धौलपुर

VIII

Dr. LAKSHMAN SARUP SHASTRI, M. A., D. Phil. (Oxford)

The University of the Punjab.

17-1-31

The book seems quite interesting. I am glad the writer has taken a plunge in the whirlpool of Sanskrit Poetics. This shows the tradition of Al-beruni is not forgotten. I trust that the tradition will be revived. Study of each other's literature will lead to mutual understanding and better appreciation of each other. I believe this will definitely pave the way of communal peace and good-will. Please accept my heartiest congratulations on your remarkable achievement.

(Sd.) LAKSHMAN SARUP, M. A.,
D. Phil. (Oxford)

IX

مراسلہ منجانب پروفیسر معین الدین احمد صاحب نجدت رجسٹرار مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

جناب من السلام علیکم۔

آپ نے مولوی حبیب الرحمن سنسکرت لکچرر کی تالیف کردہ کتاب "رس" یعنی فلسفۂ انبساط کی بابتہ میری رائے پوچھی ہے اس لئے حسب ذیل گزارش کرتا ہوں۔

میں نے کتاب مذکور کو بغور دیکھا اور پڑھوا کر سنا۔ اس کے مضمون سے فی الجملہ ہم لوگ محروم اور بے بہرہ ہیں۔ ناٹک کے فن کی طرف مسلمانوں نے توجہ نہیں کی اس لئے بہت کم تصانیف اس میں پائی جاتی ہیں اور جو ہیں ان کا بھی رواج نہیں۔ طالب علم ان کو معمولی کتابوں کی طرح پڑھتے ہیں ان کی تعلیم کی طرف اور تربیت کی جانب مطلق توجہ کرنے کی عادت نہیں۔ نہ فلسفۂ انبساط کی طرف توجہ ہوتی ہے نہ اس کی اہمیت کی طرف اس لئے یہ عجیب و غریب فن ہمارے یہاں گوشۂ خمول میں پڑا ہے اور پڑا رہا ہے اس کے اثر اور کیفیت کو ہم لوگ نہیں جانتے جیسے تصویر یا نقش و نگار انسان کے دل پر فوری اثر پیدا کر لیتے ہیں ویسے زبانی گفتگو یا بیان اثر نہیں کرتا۔ کتاب کا مضمون بطور علم ادب کے پڑھنے سے وہ اثر دل پر پیدا نہیں کرتا جو اس کے فلسفہ کی طرف توجہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ فلسفۂ انبساط بھی دل کو حرکت دے کر طرح طرح کی عادات و اخلاق پیدا کر دیتا ہے اور انسان کے خیالات میں بھی تبدیلیاں۔ غم و اندوہ کو مٹا کر مسرت و انبساط کی جڑ جمانے یا مسرت و خوشی کی حالت کو رنج و الم سے بدل دینے کی قوت میں یہ فن اپنا نظیر نہیں رکھتا ہمارے سلسلۂ تعلیم میں کوئی ایسی کتاب موجود نہیں جو اس کی باریکیوں کو ہمیں سمجھا یا اس کے ان مضامین کو ہمارے ذہن نشین کرتے اور دل کو مایوسی یا امنگ سے بھر دے اس کی بہت بڑی کمی ہے اس کے پورا کرنے کے لئے ہمیں کوشش کرنا چاہئے۔ یہ کتاب فلسفۂ انبساط پہلی کوشش ہے۔ مؤلف نے سنسکرت کے ذخیرہ کو معلوم ہوتا ہے خوب سمجھ کر پڑھا ہے اور اس پر غور و فکر کر کے نتیجے نکالے ہیں اور مشکل مضامین کو مؤثر اور قابل فہم اردو میں پلٹ دینے کی

کوشش کی ہے یہ امر موجبِ مسرت ہے کہ اردو میں ایک نئی کتاب پیدا ہو گئی۔ ہم لوگ علم اور اہلِ علم کی قدر کم کرتے ہیں دنیاوی نام آوری کے مفتون ہیں علم سے ہمیں رغبت کم ہے۔ چاہیئے کہ تمام ہمت اور توجہ علم کی طرف مبذول ہو۔ ہماری یونیورسٹی کے طرزِ عمل پر یہ ایک دھبہ اور بڑا دھبہ لگا ہے۔ خود طالب علموں کی جماعتیں علم کی طرف توجہ نہیں کرتی ہیں۔ اہلِ علم کی طرف توجہ کرنے کو کسرِ شان سمجھتی ہیں جہاں دو چار طالب علم جمع ہوتے ہیں گپ شپ نہ کہ علمی مباحث یہ بڑی غلطی ہے جس کی وجہ سے علمی مذاق یونیورسٹی کے حلقوں سے باہر ہے ان میں نہیں پایا جاتا یونیورسٹی میں سوائے علمی تذکروں کے اور تذکرے گناہ تصور کرنے چاہئیں علم اور اہلِ علم کو ہمیشہ پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ من شاء عیشا رغیدًا یستفید به فی دینه ثم فی دنیاه اقبالًا فلینظرن الی من فوقه ادبًا......

ایک بزرگ کا صحیح قول ہے۔ ہمیشہ علم کی اہمیت کو پیشِ نظر رکھنا چاہیئے اسی میں دین و دنیا کی کامیابی ہے۔ اہلِ علم کی کوششوں کی قدر کرنی چاہیئے تاکہ لوگوں میں علم کی طرف توجہ کرنے کی عادت پیدا ہو جائے دنیاوی نام آوری ہی ہمارے ذہن نشین نہ رہے جو کوشش فلسفۂ انبساط کو اردو میں بیان کرنے کی مؤلف نے کی ہے وہ ضرور قابلِ قدر ہے اس وقت کتاب کے مفید اور غیر مفید ہونے کا سوال نہیں ضرورت اس امر کی ہے کہ نئے مضامین لکھنے کی طرف مسلمان توجہ کریں اور یہ بغیر بیرونی امداد کے عام طور پر نہیں ہو سکتی خاص حالتوں میں اگر ہے تو وہ تمثیل کے طور پر لائی نہیں جا سکتی۔ عام طور پر سب کو مل کر علم کو بڑھانے اور تالیفات و تصانیف کی طرف توجہ دلانے کے لیے قومی امداد کی ضرورت پڑتی ہے۔ مؤلف فلسفۂ انبساط کی کوشش بے شک قابلِ قدر ہے اپنی حالت جہل کو دیکھ کر ہمیں یوں خیال کرنا چاہیئے کہ ذرا سی بھی کوشش جو دائرۂ علم کو وسیع کرنے میں کہیں کی جائے اس کو ہمیں عظمت کی نگاہ سے دیکھنا چاہیئے اسی نظر اور اسی خیال سے میں فلسفۂ انبساط کو دیکھتا ہوں اور فی الحقیقت یہ کوشش کوئی ذرا سی کوشش نہیں بلکہ ایک بڑی کوشش ہے۔ ہمیں بلا تامل ایسی کوششوں کے قائم رکھنے اور ان کو اکسانے کے لیے

امداد دینی چاہیئے گو ان سے مالی فائدہ ہو یا نہ ہو، گو نقصان اور خسارہ ہو۔ ہماری تعلیم ابتدائی تعلیم ہے اور ابتدائی حالتوں میں مالی فائدہ کو مدنظر رکھنا بڑی غلطی ہے۔ پہلے مال خرچ کرکے ترقی کے پودے لگا دینے چاہئیں اور پھر مدت تک اُن کی خبرگیری کرنی چاہیئے تاکہ وہ مثمر اور بارآور ہوں۔ یہی قدرت کا تقاضا ہے اور یہی ترقی کی جڑ ہے۔ یہ کتاب چھپنی چاہیئے۔

راقم معین الدین پروفیسر
ولسن کالج بمبئی

یکچرگیلری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
۶ مئی ۱۹۲۹ء

---

(۷)

از جناب مولوی عبدالحق صاحب بی اے سکرٹری انجمن ترقی اردو اورنگ آباد دکن و پروفیسر عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد دکن

میں نے کتاب "رس" (فلسفہ انبساط) کو سرسری طور سے دیکھا۔ قابل مصنف نے مضامین کو صاف اور صحیح زبان میں ادا کیا ہے۔ اور میری رائے میں یہ کتاب قدر کے قابل ہے۔

عبدالحق
۱۲ فروری ۱۹۲۹ء

ترجمہ رائے جناب ڈاکٹر منگل دیو شاستری ایم اے ڈی فل (آکسن) گورنمنٹ سنسکرت کالج بنارس

میں نے پنڈت حبیب الرحمٰن صاحب پروفیسر علی گڑھ یونیورسٹی کی کتاب موسومہ "رس" یا فلسفہ انبساط کو شروع سے آخر تک دیکھا۔ آپ نے رس یعنی جذباتِ شاعری کے اصول اساسی

کی وضاحت کی کوشش میں نہایت دلچسپ اور قابلانہ طور پر اس مسئلہ کے متعلق ہندو
اور اسلامی کتب مقدسہ کا عملاً اتحاد ثابت کیا ہے اس کتاب میں سنسکرت کے اصل ماخذ
کے بیشمار حوالہ جات موجود ہیں اور میرے علم میں یہ اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے اور مجھے یقین
کامل ہے کہ یہ کتاب اردو داں پبلک کے لئے ایک جدید علمی باب کھول دیگی اور وہ حضرات
بھی اس کی بیحد قدردانی فرمائیں گے جن کو اس بات کی فکر ہے کہ ہندو اور اسلامی خیال
اور تہذیب کے درمیان جو مصنوعی خلیج حائل ہو گئی ہے اس پر پل بندی کی جائے میں فاضل
مصنف کو ان کی اس قابلانہ تصنیف پر دلی مبارکباد پیش کرتا ہوں۔

(دستخط) ڈاکٹر ایم ڈی شاستری۔ ایم اے ڈی فل (اکسن)

١٠ ر فروری سنہ ١٩٣١ء

(ترجمہ رائے مہامہوپادھیائے پنڈت نارائن شاستری سنسکرت پروفیسر ہندو کالج دہلی

"رس مصنفہ مولوی پنڈت حبیب الرحمن صاحب" میں نے اس بیحد دلچسپ کتاب کو اول سے آخر
تک پڑھا جو ایک نئے انداز میں تحریر کی گئی ہے۔ اس کتاب میں مسئلہ "رس" کے متعلق ہندو اور اسلامی
دونوں نقطۂ نظر کا توازن و تقابل پیش کیا گیا ہے۔ میں فاضل مصنف کو مبارکباد دیتا ہوں کہ آپ نے
اس اہم مسئلہ پر نہایت کامیابی کے ساتھ قلم اٹھایا اور ہندو ادبیات کے متعلق اپنی قابلیت اور
وسیع معلومات کا پورا ثبوت دیا ہے۔ اس قسم کی کتابیں ہندوستان کے ہندو مسلمانوں میں بہتر مفاہمت
و اتحاد پیدا کرینگی۔

(دستخط) نارائن شاستری سنسکرت پروفیسر ہندو کالج دہلی مورخہ ٢ ر دسمبر ١٩٣٠ء

(ترجمہ رائے جناب شری [illegible] شاستری ایم اے ایل ٹی سنسکرت پروفیسر [illegible] کالج)

میں اپنے دوست حبیب الرحمن شاستری کو "رس" [illegible] شاستری کے میدان میں ایک [illegible]
سنسکرت علم فصاحت و بلاغت کا نہایت دقیق حصہ ہے۔ ایک [illegible] (مختلفانہ تصنیفات)
مدون کرنے پر مبارکباد دیتا ہوں۔ اس کتاب [illegible]

بڑی قابلیت کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ جس کو ہمارے قدیم اساتذہ نے دبی زبان سے تسلیم کیا تھا اور جس کو رس کے بارہ میں دنیاوی یعنی زیادہ عوام پسند رایوں کے مقابلہ میں متروک کر دیا تھا میں سنسکرت فاضلین سے استدعا کرتا ہوں کہ وہ اس کتاب کو بغور مطالعہ کریں اور پھر اندازہ کریں کہ فاضل مصنف کو قدیم ویدک نظریہ کو ثابت کرنے میں کس حد تک کامیابی حاصل ہوئی۔ جس کی فاضل مصنف نے اس قابلیت اور شد و مد کے ساتھ وضاحت اور حمایت کی ہے۔

(دستخط) شری دھرنیتھ سنسکرت پروفیسر بریلی کالج مورخہ ۴ مارچ ۱۹۲۹ء

مراسلہ منجانب ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب ایم اے پی ایچ ڈی جامعہ ملیہ دہلی بنام رجسٹرار صاحب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

جناب من۔ میں مسودہ کتاب کو جو میری رائے کے واسطے میرے پاس بھیجا گیا تھا واپس کرتا ہوں میں نے اس کتاب کا بغور مطالعہ کیا اور اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ اس کتاب میں حظ روحانی اور بالعموم اعلیٰ مسرتیں حاصل کرنے کی استعداد کے متعلق قدیم فلاسفہ ہند کا جو کچھ خیال ہے دلچسپ طریقہ سے بیان ہوا ہے اس کتاب سے مصنف کا وسیع و عمیق مطالعہ اور سلاست بیان کی قدرت ظاہر ہوتی ہے میری رائے میں مہذب اردو داں حلقوں کے لئے یہ کتاب ایک بیش قیمت خدمت ہوگی۔

(دستخط) سید عابد حسین

ترجمہ رائے جناب پروفیسر معین الدین احمد ایم اے متر جم سنسکرت کرمیا وِدکھو ترم سکھم

کتاب فلسفۂ انبساط ایک قابل تعریف سعی ہے جو اس بارے میں کی گئی ہے کہ سنسکرت میں جو مبہم اصطلاح "رس" پائی جاتی ہے اس کے مختلف معانی کو بزبان اردو بتوضیح و تمثیل بیان کیا جائے۔ میں ضرور اس علمی ذوق و محنت کی تعریف کروں گا۔ جس نے پنڈت حبیب الرحمٰن صاحب کو ایسا دلیرانہ قدم بڑھانے پر آمادہ کیا۔ ان

کی کامیابی کا میں دل سے متمنی ہوں۔

(دستخط) معین الدین احمد۔ ولسن کالج بمبئی

۵ر نومبر ۱۹۳۰ء

ترجمہ رائے پنڈت درگا پرشاد صاحب دیکشت شاستری اسسٹنٹ سکریٹری امور مذہبی ریاست دھولپور
یہ کہتے ہوئے مجھے دلی خوشی ہے کہ آج تک سنسکرت فنِ شاعری کے مصنفین نے رس کے متعلق بھرت منی کے سوتر (مقولہ مختصر) کی تفسیر بنیاوی نظرے سے کی تھی لیکن اس رس نامی کتاب میں تیتری اپنشد کے نرالے قول: रसोवैस کی روشنی میں ایک نیا دلچسپ اور محکم مقصد ثابت کیا گیا ہے مجھے کامل یقین ہے کہ تمام لوگ اور خاص کر ہندو جماعت جو رس کے لٹریچر کی شائق ہے انتہائی اہمیت اور ذوق کے ساتھ مطالعہ کرکے اس کتاب کو اہمیت دیکر مصنف کی محنت کو ٹھکانے لگائیں گے۔

(دستخط) درگا پرشاد شاستری اسسٹنٹ سکریٹری امور مذہبی ریاست دھولپور

ترجمہ رائے پنڈت کنھیا لال صاحب تیرتھ لکچرر سناتن دھرم انٹرمیڈیٹ کالج کانپور
رس یا فلسفۂ انبساط نامی کتاب نہایت دلچسپ اور مدلل ہے معلوم ہوتا ہے کہ لکھنے والے نے بہت سی سنسکرت کی قدیم تصانیف پڑھنے اور سمجھنے کے بعد اس گہرے مضمون پر قلم اٹھایا ہے کتاب میں "रसोवैस" کا مفہوم حسن نے اور اعلیٰ طریقہ سے ظاہر کیا گیا ہے اس سے مجھے یقین ہے کہ خاص طور پر سنسکرت کے علما اسے پڑھ کر مسرور ہوں گے۔

(دستخط) پنڈت کنھیا لال تیرتھ

سناتن دھرم انٹر کالج کانپور

۲۶ر نومبر ۱۹۳ء

DUE DATE

URDU STACKS